

أنا سلفيٌّ

بحثٌ في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين

محمد أبو رمان

FRIEDRICH EBERT STIFTUNG

أنا سلفيٌّ

بحثٌ في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين

محمد أبو رمان

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠١٤/٥/٢٤٦٣)

نسخة / مركز الإيداع

٥٤١ ، ٢٥١
أبو رمان، محمد سليمان
أنا سلفي بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين / محمد سليمان أبو رمان. - عمان: مؤسسة فريدريش إيبرت، ٢٠١٤

(٢٦٥) ص.
ر.إ.: ٢٠١٤/٥/٢٤٦٣
الواصفات: /الفرق الإسلامية//الحركات الإسلامية/

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

FRIEDRICH EBERT STIFTUNG

الناشر مؤسسة فريدريش ايبرت، مكتب الاردن والعراق

مؤسسة فريدريش ايبرت - مكتب عمان

صندوق بريد: ٩٤١٨٧٦

بريد الكتروني: fes@fes-jordan.org

الموقع الالكتروني: www.fes-jordan.org

غير مخصص للبيع

تحرير: د. حسن البراري – الجامعة الأردنية وميس نوايسة - مؤسسة فريدريش ايبرت – مكتب عمان

تصميم الغلاف والتنسيق: مجموعة يا دنيا

طباعة : المطبعة الإقتصادية

الرقم المعياري الدولي (ردمك): ٩٧٨-٩٩٥٧-٤٨٤-٤٠-٨

تقديم

آنيا فيلر-شوك

المديرة المقيمة، مؤسسة فريدريش إيبرت/ مكتب الأردن والعراق.

شـهدت الحـركات السـلفية طفـرة قويـة خـلال العقـود الماضيـة بالرغـم مـن أنهـا ليسـت بظاهـرة جديـدة. حيـث أن تحـولا كبـيرا قـد طـرأ، أدى إلى مشـاركتهم في الشـؤون السياسـية منـذ بـزوغ مـا يسـمى بالربيـع العـربي ودفعهـم إلى إعـلان أجنداتهـم السياسـية. كـما شـغلت السـلفية اهتـمام وسـائل الإعـلام وذلـك بعـد تزايـد تجنيـد الجماعـات السـلفية الجهاديـة مـن جميـع أنحـاء العـالم للقتـال في سـوريا. الا انـه في بعـض الاحيـان تقـصي وسـائل الاعـلام حقيقـة هـذه الحـركات كونهـا ليسـت ثابتـة، ولا متجانسـة.

وقـد أظهـرت قليـل مـن الدراسـات الخلفيـة الإجتماعيـة والإقتصاديـة والثقافيـة التـي ينحـدر منهـا أعضـاء الجماعـات السـلفية وتدفعهـم بالانخـراط بهـا. لـذا يقـدم هـذا الكتـاب دراسـة رائـدة للسـلفية. حيـث اتخـذ الدكتـور محمـد أبـو رمـان النهـج القائـم عـلى السـرد في بنـاء تحليلـه معتمـدا عـلى مقابـلات عديـدة مـع السـلفيين في الأردن، وذلـك لفهـم دوافعهـم وقيمهـم ومعتقداتهـم وتطلعاتهـم.

كـما ويقـدم أبـو رمـان قيـم أعضـاء الحـركات السـلفية مبـاشرة ويعـرض اسـتنتاجاته عـلى أسـاس هـذه اللقـاءات المبـاشرة بـدلاً مـن دراسـة الحركـة مـن الخـارج. كـما اختـار المؤلـف غالبيـة الأشـخاص مـن الملتزمـين بالسـلفية وليسـوا ذو مناصـب قياديـة، إنمـا ممـن يشـكلون قاعـدة للحركـة. وبالتـالي، فـإن الكاتـب يقـدم نموذجـاً في فهـم تعقيـدات السـلفية واتجاهاتهـا المختلفـة.

مـن ضمـن أطـر عمـل مكتـب فريدريـش إيـبرت- عـمان المتعـددة الإسـلام السـياسي لتسـليط الضـوء عـلى مختلـف اتجاهـات وتيـارات الحـركات الإسـلامية وتأسـيس خطـاب تعليمـي في هـذا المجـال. حيـث أطلقنـا سلسـلة منشـورات حـول الإسـلام السـياسي في ٢٠٠٧ بهـدف توفـير المعلومـات بهـذا المجـال تفـي المعايـير الأكاديمـية وتكـون متاحـة ومفهومـة في الوقـت ذاتـه. ومنـذ ذلـك الوقـت، نـشرت مؤسسـة فريدريـش إيـبرت ثمانيـة كتـب في هـذه السلسـلةتم تداولهـا عـلى نطاق واسـع. عـلاوة عـلى ذلـك، يدعـو مكتـب فريدريـش إيـبرت خـبراء مـن كافـة أنحـاء المنطقـة لمناقشـة التطـورات التـي يشـهدها العـالم العـربي حاليـا فيـما يتعلـق بالأحـزاب والحـركات الإسـلامية.

مؤسسـة فريدريـش ايـبرت مؤسسـة سياسـية ألمانيـة ناشـطة في الأردن منـذ عـام ١٩٨٦، تعمـل عـلى تعزيـز قيـم الديمقراطيـة الاجتماعيـة في جميـع أنحـاء العـالم. تنظـم مؤسسـة فريدريـش إيـبرت أنشـطة عـلى مواضيـع مختلفـة مـع أكـثر مـن ٩٠ مكتـب حـول العـالم بـدءاً مـن تشـجيع العمـل النقـابي وحقـوق العـمال، لتنميـة قـدرات المجتمـع الوطنـي، إلى تعزيـز حقـوق الإنسـان والعديـد مـن القضايـا الأخـرى.

يـود فريـق فريدريـش إيـبرت- عـمان التعبـير عـن امتنانهـم لمؤلـف هـذا الكتـاب، الدكتـور محمـد أبـو رمـان، الـذي يقـدم بخبرتـه وعملـه الـدؤوب في مجـال الإسـلام السـياسي مسـاهمة لا تقـدر بثمـن لمناقشـة هـذا الموضـوع المهـم.

وكـما نشـكركم قراءنـا الأعـزاء عـلى اهتمامكـم المتواصـل بمنشـوراتنا ونأمـل أن يضيـف كتـاب «أنـا سـلفي» لكـم قيمـة ثاقبـة في حقـل المعرفـة بالحـركات السـلفية.

إهداء

إلى أبي وأمّي..

عسى أن يكون هذا الجهد المتواضع ثمرةً
نافعة لزرعكم وتعبكم

شكر وعرفان

لـولا المسـاعدة الكبـيرة مـن شـخصيات ومؤسسـات مـا كنـتُ لأتمكّـن مـن إنجـاز هـذه الدراسـة وإصـدار الكتـاب؛ وفي مقدّمـة هـذه المؤسسـات مؤسسـة فريدريـش أيـبرت ومكتبهـا في عـمّان، ومديـرة المكتـب النشـيطة المثابـرة آنيـا فيلـر تشـوك، التـي لم تدّخـر جهـداً ولا دعـماً إلاّ قدّمتـه لي خـلال إعـداد هـذه الدراسـة وغيرهـا مـن دراسـات سـابقة، فلهـا وللعاملـين في المؤسسـة؛ ميـس وإسراء وعليـا وبتـول، كل الشـكر والتقديـر.

كـما أنّ الفضـل في توفـير البيئـة المناسـبة والدعـم المعنـوي واللوجسـتي يعـود إلى مركـز الدراسـات الاسـتراتيجية في الجامعـة الأردنيـة، الـذي يقـدّم لنـا كل مـا يمكـن مـن إسـناد، فلـه ولمديـره الصديـق د. مـوسى شـتيوي كل الشـكر والتقديـر، وللطاقـم الإداري والفنـي في المركـز، محمـد سـلامة وأحمـد سـعد الديـن ورانيـا مشـعل الشـكر الجزيـل..

كالعـادة، لا يخلـو كتـاب مـن كتبـي إلاّ وفيـه شـكر كبـير وعميـق لصديقـي العزيـز وزميـلي في هـذا الحقـل المعـرفي والبحثـي، حسـن أبـو هنيـة، الـذي واكـب هـذا العمـل خطـوة خطـوة، وشـاركني القـراءة والأفـكار، حتـى الإخـراج والإعـداد، وبـذل جهـداً ووقتـاً ثمينـاً في تقديـم النصائـح والآراء، التـي اسـتفدتُ منهـا كثـيراً، وسـاهمت في تطويـر الرؤيـة المنهجيـة.

كما أشكرُ الصديق الدكتور حسن البراري، الذي عمل على ترجمة الكتاب وإعادة قراءته وإبداء الملاحظات والتساؤلات، وأشكر الأصدقاء السلفيين، الذين سهّلوا مهمّتي عبر علاقاتهم وصلاتهم ومعارفهم بالوسط السلفي، عموماً، وأخصّ بالذكر رئيس جمعية الكتاب والسنّة، زايد حمّاد، ورئيس جمعية الاعتصام، هشام الزعبي، والصديق الباحث والكاتب أسامة شحادة، الذي أعود إليه عند السؤال والاستفسار عن شخصيات سلفية وأحداث معيّنة تقع في هذه الأوساط الاجتماعية.

فهرسة الدراسة

مقدّمة

عندما بدأت العمل على هذا الكتاب ساورني قلقٌ شديد من أن أكرّر وأجتر ما قدّمته مع صديقي حسن أبو هنية، في كتابنا «الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن»[1]، وبخاصة تلك الفصول التي تتحدث عن السلفيين في الأردن، بألوانهم وأطيافهم المختلفة، إذ رصدنا في ذلك الكتاب تطوّر الحالة السلفية وأبرز محطّاتها وملامحها وشخصياتها، وخطابها الأيديولوجي.

أمّا الفكرة التي أسّست لهذا الكتاب فقد أتت من زاوية منهجية أخرى- ومنظورٍ معرفيٍّ مختلف (عن الكتاب الأول)؛ يتمثّل في الانتقال من المنهج الوصفي- التحليلي لتطور تلك الحركات وخطابها الأيديولوجي ودورها الاجتماعي إلى منهج سردي داخلي معاكس، أي أن يقدّم لنا السلفيون أنفسهم رؤيتهم لـ«الأنا» و«الآخر»، والمقصود بالآخر، هنا، هو «المختلف»، أو الخارج من دائرة «الأنا»، سواء كان فرداً أو فكرة أو مجتمعاً أو جماعة، وسواءً كان إسلامياً أو غير إسلامي.

---

(١) محمد أبو رمان، حسن أبو هنية، الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية ومؤسسة فريدريش أيبرت، عمان، ط١، ٢٠١٣.

بالرغم من ذلك بقي هاجس التكرار قائماً في المرحلة الأولى من البحث، قبل العودة الميدانية الثانية للأوساط السلفية الأردنية، إذ كان السؤال الذي يلحّ علي هو: ما الفرق فيما إذا قدّم الباحثون المجتمع السلفي والسلفيين أم قدّم السلفيون هم أنفسهم تلك الصورة؛ طالما أنّ النتيجة يفترض أن تكون واحدة أو متقاربة جداً، وهي التعريف بالسلفيين؛ جماعات ومجموعات لها أيديولوجيات وأفكار، تقوم بأدوار معينة على الصعيد المجتمعي والسياسي؟!

مع مرور الوقت بدأ هذا الهاجس يذوب ويتلاشى، حتى تبخّر في النهاية، بعدما تشكّلت لدي قناعتان أو رؤيتان رئيستان:

القناعة الأولى: هي أنّنا لسنا أمام حالة ثابتة- جامدة، فالمشهد السلفي متغير ومتحرك، سواء على صعيد تحول الأفكار، أو حتى على صعيد الممارسة الاجتماعية والسياسية والثقافية، أو حتى على صعيد مدى صلابة الحالة الداخلية للتيارات والمجموعات السلفية؛ بل إحدى المفاجآت الشخصية لي بأنّني وجدت معرفتي بالجماعات والمجموعات السلفية قد تقادمت، بالرغم من أنّه لم تمض على الزيارة الأولى ومتابعتي البحثية لهذه الحالة سنوات معدودة قليلة!

القناعة الثانية: التي بدأت تتجذّر وتتعمّق عبر خطوات البحث والمقابلات والحوارات التي أجريتها مع السلفيين أنفسهم، وتتمثّل بأنّه رغم ما قد يبدو من تشابه وتكرار لبعض المعلومات حول الجماعات والحركات السلفية الأردنية بين كتاب «الحل الإسلامي» وهذا الكتاب؛ إلاّ أنّ المنظور المنهجي مهم جداً في حالتنا هذه، إذ يضعنا أمام تفاصيل أخرى وخيوط جديدة لإدراك الحالة السلفية وفهمها، تعيد صوغ الأسئلة المطروحة في دراستها، فتقديم التجربة السلفية، بواسطة أفرادها من الداخل، تمنحنا قدرة على فهم أكبر للبنية النفسية والمجتمعية- الداخلية، وآليات التكيّف والتفكير والتحليل الذاتي، وفهم التحولات والتطورات التي تحدث داخل الحالة نفسها بصورة أكثر تعبيراً عن أصحابها وأفرادها، هذا من ناحية.

مـن ناحيـة أخـرى، لا تقـل أهمية عـن الأولى، فإنّه وبالرغم مـن الكمّ الهائل والكبـير مـن الأدبيـات والكتابـات والأبحـاث عـن الحالـة السـلفية، بخاصـة في الآونـة الأخـيرة، مـع بـروز السـلفية بصورة سـافرة واضحـة على الركح السـياسي والمجتمعـي العـربي، وتسـليط الأضواء الإعلاميـة عليها واندماجهـا في التفاعلات السياسـية السـلمية وغـير السـلمية، فإنّنـا نكتشـف أنّ دراسـتنا للسـلفية مـا تـزال بحاجـة إلى منظـورات منهجيـة أخـرى لفهـم ظاهـرة الصعـود والانتشـار السـلفي بصـورة أفضل وأعمـق، ذلك يتطلب الاقـتراب، ميدانياً، أكـثر من اللغة السـلفية والمجتمـع السـلفي والروايـة الذاتيـة لهـذه الحـركات وهـؤلاء الأفـراد عـن أنفسـهم وأن نسـتمع منهـم مبـاشرة للإجابـات المطروحـة بحثياً وسياسـياً وإعلاميـاً وحتـى مجتمعياً!

ربمـا هـذه الفجـوة بين السـلفيين والنخب السياسـية والإعلاميـة العربية هي أحـد الأسـباب المهمـة في حالـة الإقصاء والنفـي المتبادل التـي نلاحظها في الآونة الأخـيرة، فالسـلفي ينظـر إلى السياسـة والمجتمـع والتيـارات السياسـية الأخـرى بوصفهـم منحرفـين عـن الخط الإسـلامي المسـتقيم، أو أعداءً وخصومـاً، والآخر ينظـر إلى السـلفيين بوصفهـم ظاهـرة غريبـة مقلقـة، تمثّـل عائقـاً أمـام التقدّم والتطـور وضـد الحداثة بصورهـا المختلفة!

تبـدو المفارقـة، هنـا، أنّ كلاًّ من السـلفيين و«الآخرين» يعيشـون في مجتمع واحد، وربمـا يكونـون في أسرة أو عائلـة واحـدة، لكـنّ لغة الحـوار والاتصـال والتواصل تكاد تكـون شـحيحة في كثـير مـن الأحيـان، وكثـيراً مـا التقيـت أصدقـاءً لديهم أشـقاء ذوو اتجـاه سـلفي يُبـدون عـدم القـدرة على فهمهـم والتفاعـل معهم، بل والاسـتغراب لما يحملونـه مـن أراء ومـا يمارسـونه مـن سـلوك، وهـي إشـكالية تختزل، كما سـنتحدث لاحقـاً، في إحـدى زواياهـا الرئيسـة، أزمـة الهويـة في المجتمعـات العربيـة والمسـلمة، التـي مـا تـزال تعاني مـن اضطراب وتوتـر في صوغ المعادلـة الآمنة – إن جـاز التعبير- بـين الديـن والـتراث وشروط الحداثـة والعـصر والعـالم الذي نعيـش فيه، لكنّهـا – أيّ أزمـة الهويـة- تبـدو في أوضـح صورها مـع الحالة السـلفية، التي تتقمـص دور حماية الديـن والدفـاع عنـه في مواجهـة «التحديـات» والتهديدات التـي تواجهه![٢]

---

(٢) انظر: محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة

ثمّـة واقعـة حدثـت معـي خـلال إعـداد هذه الدراسـة عزّزت مـن أهميتها لديّ، وأكّدت - بالنسـبة لي- ما يمكن تسـميته بـ«فجوة المعرفة» بين السـلفيين والشرائح الاجتماعية والواسـعة، وتحديداً النخب السياسـية والإعلامية، إذ كنت ضيفـاً في إحـدى المؤسسـات المدنيـة، أقدّم محـاضرة مع مجموعة من الشـباب المتميزيـن، في نهايـة برنامجٍ إعـداديٍّ وتدريبيٍّ لهـم، لبناء الطاقـات والقدرات، وكان موضـوع المحـاضرة عـن الحـركات الإسـلامية في الأردن؛ مـا يشـمل جماعة الإخوان المسـلمين والسـلفيين وحـزب التحرير واتجاهات أخـرى متعددة.

مـا حـاز عـلى اهتـمام هـؤلاء الشـباب، وكان مصـدر اسـتغرابهم في الوقـت نفسـه، هـو الحديـث عن الاتجاهات السـلفية؛ ووجـدتُ نفسي مضطـرّاً، خلال المحـاضرة، أن أوضّـح أكـثر مـن مـرّة، بسـبب نـبرات الاسـتغراب، بأنّـني أقـدّم هـذه المجموعـات وأفكارهـا ورؤاهـا، كـما هـي، لا أنقـد أو أؤيـد، وأتـرك ذلـك للحضـور، حتـى أصرّ عـليّ بعضهـم بـأن أوضّح موقفـي أو رأيي الشـخصي تجاه هـذه المروحـة المتعـددة والمختلفة مـن الأيديولوجيات والحركات الإسـلامية في الأردن.

أجبـت، باختصـارٍ شـديد، أنّنـي لا أصنّـف نفـسي بالإسـلامي، ولا بالعلـماني المعـادي للديـن ودوره، وأجـدني قريبـاً مـن الأفـكار التـي يطرحهـا المفكّـر الأردني، فهمـي جدعـان، وبخاصـة في كتابـه «في الخـلاص النهـائي: مقـال في وعـود الإسـلاميين والعلمانيـين والليبراليـين»، وهـو قريـب مـن خـط «العلمانية المحافظـة»، الـذي بـرز خـلال الأعـوام الماضيـة في تركيـا، عـبر حـزب العدالـة والتنميـة الـتركي، وبصـورة محـدّدة مـا يتعلّـق بـدور الديـن في المجالـين العـام والخـاص، وبعبـارة جدعـان «المُركّـب الإسـلامي العلـماني الليـبرالي[3]!».

العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٣، ص٣٧-٤٠.

(٣) فهمي جدعان، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، دار الشروق، عمان، ط١، ٢٠٠٧.

تفاجـأت باعـتراض أحـد الحضـور بـأنّ ذلـك الـرأي مخالـف للإسـلام نفسـه، فالقـرآن يقـول «اليـوم أكملـت لكـم دينكـم وأتممـت عليكـم نعتمـي ورضيت لكـم الإسـلام ديناً» (سـورة المائدة:٣)، فالعلمانية ليسـت من الإسـلام، والإسـلام نظـام قائـم بذاتـه، وهـو مكتـفٍ لا يحتـاج إلى ليبراليـة وعلمانيـة ليكتمـل بها، وفقـاً للمتحدث!

سـألت الحضـور فيـما إذا كانـوا يتفقـون معه بهـذا الرأي، فكان الجـواب: إمّا الإيجـاب أو الصمـت. فقلـتُ: إذاً، دعونـا نـترك باقي الأسـئلة ونمـارس معاً هذه التجربـة الفكرية.

«دعنـي أتفـق معـك، بـأنّ الإسـلام نظـام متكامـل، وأنّ العلمانيـة ليسـت من الإسـلام، مـا يعنـي أنّنا يجب أن نحتكـم إليه، لا إلى الفلسـفات الغربية، ودعني أطـوّر معـك هـذا الـرأي لنصـل إلى نتائجـه المنطقيـة؛ فاللـه عـز وجـل يقـول «ومـن لم يحكـم بمـا أنـزل اللـه فأولئـك هـم الكافـرون» (المائـدة: ٤٤)، وفي آية أخـرى «الظالمـون» (المائـدة: ٤٥)، وثالثـة «الفاسـقون» (المائـدة:٤٧)، والله عز وجـل يقـول «أفحكـم الجاهليـة يبغـون ومـن أحسـن مـن اللـه حكـماً لقـومٍ يوقنـون» (المائـدة:٥٠)، واللـه يقـول «ومـا كان لمؤمـن ولا مؤمنـة إذا قضى الله ورسـوله أمـراً أن يكـون لهـم الخيرة مـن أمرهم» (سـورة الأحـزاب:٣٦)، وغيرها مـن آيـات تؤكـد عـلى إلزاميـة تطبيـق الشريعـة الإسـلامية وعـدم جـواز تركهـا والتخـلي عنهـا، وعـلى أنّ أي حكـم بغـير الـشرع هـو خـارج الملّـة، أي حكـم طاغـوت وكفـر، أليـس كذلك؟»

فقـال: نعـم، سـألت: مـا رأي الحضـور؟ فأجابـوا: نعـم، وبعضهم بقـي صامتاً، مـن دون أن يعـترض، فسـألت: مـا هـو، إذن، الحكـم الشرعـي في الحـكّام والحكومـات العربيـة المعـاصرة التـي لا تحكـم بمـا أنـزل الله؟ أليس هـو الكفر والضـلال؟!

فساد صمتٌ في القاعة، ثم أيّد بعضهم ذلك، وآخرون: قالوا الحكم ليس إسلامياً، لكن الحكام لا نحكم عليهم؛ قلت « إذاً؛ أهلاً بكم في مربع السلفية الجهادية، فقد قطعتم خلال دقائق معدودة نصف الطريق، ولن نختلف على الباقي كثيرا».

ما أردت أن أخلص إليه من هذه الواقعة؛ أنّ الطريق إلى «السلفية» والصيغة الجهادية الراديكالية منها، ليس طريقاً صعباً، ولا غريباً، عندما بدت علامات التعجب على الحضور، في البداية، بل على النقيض من ذلك هو طريق سهل للغاية، يمكن أن نقف على بدايته في كل لحظة من يومنا، ونحن نستمع إلى خطيب الجمعة، الذي يتحدّث عن «حتمية الحل الإسلام»، أو أستاذ الشريعة الذي يدرّس مادة «مذاهب فكرية معاصرة»، انحرفت عن المنهج الإسلامي، أو معلّم المدرسة أو الواعظ في الجامع، أو حتى المهندس والطبيب المتديّن، أو حتى الكاتب والمؤلف الذي يؤكّد على أنّ المستقبل هو للإسلام، وعن إفلاس الحضارات الغربية والمعاصرة روحياً وقيمياً..الخ.

ليس السلفيون هم الغرباء أو المستغربين، بل لا نبالغ إن قلنا أنّ هنالك حالة ممتدة متوسّعة من «التسلّف» في العالم العربي، وإذا كانت السلفية بمثابة الثقافة الدينية السائدة في كثيرٍ من دول الخليج، فهي – اليوم- حالة قائمة قوية منتشرة في المجتمعات العربية الأخرى أيضاً، فيما تعاني «العلمانية» ومثقفوها من التراجع والانحسار مع المدّ الإسلامي، الذي بدأ يأخذ شطرٌ كبيرٌ منه في الأعوام الماضية «طابعاً سلفيّاً».

ربما يذكّرنا هذا «المدّ السلفي» بعبارة طريفة لأحد شيوخ السلفية في مصر، وهو أبو إسحاق الحويني، عندما استهجن استغراب الإعلاميين والنخب المثقفة في مصر من هذا الحضور السلفي، بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١، إذ قال «يسألوننا أين كنتم من قبل؟! جوابنا لهم أنكم كنتم في زحل، ولم تكونوا ترون الناس في الأسفل!»[٤] .

---

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٩١

ليس الأمر بحاجة إلى كبير عناء لإثباته! فلم يكن قد مضى على تأسيس حزب النور السلفي سوى بضعة أشهر، حتى خاض السلفيون معركة الانتخابات التشريعية المصرية، وكسروا حزباً عريقاً، مثل حزب الوفد الذي كان أحد أكبر الأحزاب المصرية وأقدمها[٥]، أو عندما ننظر إلى المشهد العربي اليوم لنرى السلفيين هم الأكثر فعالية في الثورة السورية أو حتى في دول عربية أخرى. فالسلفية ثقافة قوية في العالم العربي تمتد إلى الاتجاهات الأخرى، حتى أنّ باحثاً متخصصاً في الحركات الإسلامية في مصر، وهو حسام تمّام، ألّف كتاباً عن «تسلّف الإخوان»، أي انتشار الأفكار السلفية في داخل جماعة إسلامية عريقة ممتدة، مثل جماعة الإخوان المسلمين[٦]. وما علينا ملاحظته هنا أنّ الانتشار ليس للسلفيين بوصفهم جماعات أو مجموعات أو اتجاهات تتخذ العباءة السلفية عنواناً لها، بل الأهم من ذلك هو انتشار الأفكار والتصورات والثقافة السلفية في المجتمعات العربية والمسلمة اليوم!

السلفية ليست أمراً مستحدثاً، ولا غزواً دينياً لمجتمعاتنا وثقافتنا العربية، فهي تيار عريض له تراثه الفقهي والفكري والدعوي، ومعه ترسانة من الكتب والفتاوى والتنظير الديني غير المنقطع، عبر القرون والعصور الإسلامية. وهي ليست فقط اتجاهاً فكرياً- فقهياً، وقبل ذلك عقائدياً، حقّق انتصاراً كبيراً على الاتجاهات الإسلامية الأخرى، وانتشر في أرجاء العالم العربي فقط؛ فزيادة على ذلك، تمثِّل السلفية حالة معاصرة لها حضورها الملحوظ في مختلف مناحي الحياة العربية!

مهمّة هذه الدراسة، إذن، الاقتراب من «المجتمع السلفي» وتقريبه إلى القارئ من خلال روايته الذاتية، عبر منهج يقوم – أساساً- على المقابلات الخاصة مع شخصياته وأفراده، من ينتمون إليه ويتبنّون السلفية، ليس فقط معرفياً، بل حتى سلوكياً وثقافياً. فنحن أمام اتجاه يزاوج بين الفكر والثقافة والسلوك والممارسة، يتقمّص السلفية في قيمه العليا، ومواقفه، وأفكاره،

---

(٥) المرجع نفسه، ص١١٩-١٢٧.

(٦) حسام تمام، تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين، مكتبة الاسكندرية، ط١، ٢٠١٠.

ويربط ما بين الديني- على المنهج السلفي وتفاصيل حياته اليومية. فهذا المنهج هو الذي يحكم رؤية السلفي لنفسه ولتياره وللمجتمع والدولة والمجتمعات العربية والمسلمة كافة، التي تدخل في نطاق «الأمة الإسلامية»، في الرؤية السلفية، وكذلك في رؤيته للعالم والمذاهب المختلفة!

نطاق الدراسة ومجالها

لم يقع اختيارنا- بالضرورة- في المقابلات على الشخصيات المؤثّرة والمشهورة والنافدة في التيار، أو بعبارةٍ أخرى لم نهتم بأن نختار القيادات المعروفة، فليس ذلك مقصود الدراسة، بل تعمّدنا، قدر الإمكان، الابتعاد عن ذلك لتتاح لنا فرصة التعرّف على تجارب إنسانية من الحياة اليومية قرّرت الالتزام بالسلفية وتمثّلها في أفكارها وحياتها ومواقفها، لنطّلع على التيار من الداخل، فالقيادات- عادةً- تكون قد وصلت مرحلة متقدّمة، تراوغ في التعريف بتفاصيل لا تريدها أو تقوم بإخفائها، لإظهار قدرٍ أكبر من التماسك في سيرتها وصورتها أمام الإعلام والمجتمع والآخرين!

ذلك لا ينفي أنّ هنالك شخصيات قيادية ونخبوية التقيناها في الدراسة، لكن ليس لمكانتها هذه، إنّما لما تضيفه رواياتها من أضواء معمّقة على هذه التجربة السلفية عموماً. وقد التزمنا بهذه الدراسة بتقسيم السلفيين في الأردن إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة: الاتجاه التقليدي والاتجاه الحركي والاتجاه الجهادي، وإن كنّا في الفصل الأول- النظري من الدراسة نقسّم الاتجاهات السلفية العربية إلى أربعة، نضيف إليها الاتجاه الجامي، لكنّ لامتزاج التقليدي بالجامي في الأردن، في سياق واحد، عبر مدرسة محمد ناصر الدين الألباني، فوضعناهما في اتجاه واحد.

من الضروري الإشارة المنهجية، هنا، بالرغم من أنّنا أفردنا الفصل الأول النظري للحديث الموسّع عن مفهوم السلفية وتطوره، واتجاهاتها المختلفة، إلى أننا قسّمنا الاتجاهات السلفية في الأردن، وفقاً لهذه الدراسة، إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة، وحددنا الشخصيات والتجارب ضمن هذه الاتجاهات؛ إذ أنّ هذا التقسيم مهم وأساس في هذه الدراسة لتشكيل فهمٍ أفضل وأكثر عمقاً للأمثلة والتجارب المطروحة، مع إدراك القواسم المشتركة الموضوعية الكبيرة، فهو يتيح لنا معرفة الفروق بين هذه التجارب وانعكاساتها على

الشخصيات والهويات السلفية، وهي فروق مؤثّرة بين من يتخذ منهجاً جهادياً أو تقليدياً أو حتى حركياً، كما ستلاحظون معي في الفصل الختامي من الكتاب.

ندرك أنّ هذا التقسيم (إلى تقليدي وجهادي وحركي) يواجه اعتراضات وملاحظات موضوعية، وهو ليس حدّيّاً، فهنالك نقاط تداخل وتقاطع كبيرة، لكنّه أفضل المتاح لتمييز الاتجاهات الفاعلة في المشهد السلفي، ولا نتحدث هنا إلاّ عن اتجاهات، تتمثّل بوجود مؤشّرات رئيسة؛ أولاً أن تكون هنالك رؤية أيديولوجية، أو شبه أيديولوجية حاكمة لمجموعة معينة، وثانياً أن تتمثل في تيار أو جماعة أو مجموعة أو مؤسسات معينة، تعبّر عنها. فلا تدخل في نطاق الدراسة تفاصيل أخرى من الحالة السلفية ذات طابع فردي أو لا تتخذ الأيديولوجيا السلفية عنواناً، فهنالك أفكار سلفية منتشرة وأفراد يتبنون أجزاءً كبيرة من التصور السلفي، ومجموعات داخل حركات إسلامية أخرى تتبنّى السلفية، لكنها تخرج عن نطاق بحثنا، طالما أنّها لا تتوافر على المقومين الرئيسين السابقين (تبني واضح للأيديولوجيا السلفية، وتمثّل ذلك عبر مجموعة أو جماعة أو اتجاه معين).

من يدخل في مجال البحث هو من يعرّف نفسه بالهوية السلفية (أنا سلفي) حالياً، أو سابقاً (كنت سلفياً)، لندرس تجربته الذاتية وروايته مع السلفية.

المنظور المنهجي: سيسيولوجيا الهوية

المنظـور المنهجـي الـذي اسـتفادت منـه هـذه الدراسـة، وحَكَـمَ زاويـة الرؤيـة تمثّـل في مسـاهمات علـماء الاجتـماع والنفـس الاجتماعـي ومقـترب حقـل الدراسـات الثقافيـة في موضـوع «الهويّـات»، ومـا طـوّروه مـن مفاهيـم ومصطلحـات لدراسـة الهويـات الاجتماعيـة سـواء بالاسـتفادة من علـم النفس وتوسـيع نظرياتـه نحـو المجتمـع والجماعـات أو علـم الأنثروبولوجيـا[٧].

مقاربـات «سيسـيولوجيا الهويـة» هـي الأكـثر ملاءمـة لهذه الدراسـة[٨]، التي تبحـث في الهويـة السـلفية؛ أو بعبـارةٍ أدقّ بحث السـلفي عن هويتـه الثقافية والمجتمعيـة والسياسـية: مـن أنـا؟ من هـو؟ لمـاذا أصبحتُ سـلفياً؟ كيف صرتُ سـلفياً؟ متـى التزمـت بذلـك؟ ماذا يعنـي أنّني سـلفي؟ كيف تطـوّرت تجربتي مـع السـلفية؟ مـا هـي رؤيتـي للـذات والآخريـن؟ مـن هـي الجماعـة التـي أنتمـي إليهـا؟ كيف أرتّـب انتماءاتي الشـخصية والفكرية والمجتمعيـة والثقافية والسياسـية، هـل التزامـي بالسـلفية هـو الـذي يحـدّد معاييـري الاجتماعيـة والسـلوكية والسياسـية أم العكـس؟.. الخ..

---

(٧) لمزيـد مـن التفصيـل حـول المنهجيـة الاجتماعيـة النقديـة العابـرة للاختصاصـات، انظر: البحـث النقـدي في العلـوم الاجتماعيـة، مداخـلات شرقيـة ــ غربيـة عابـرة للاختصاصـات، تحريـر: روجـر هيكـوك وآخـرون، معهـد ابراهيـم أبـو لغـد للدراسـات الدوليـة ــ جامعـة بـير زيـت، ومعهـد علـم الإنسـان ــ الأكاديميـة النمسـاوية للعلـوم، الطبعـة الأولى، ٢٠١١، ص ٧ ــ ٥٧.

(٨) انظـر حـول تطـور مفهـوم الهويـة وإشـكالياته في الدراسـات الاجتماعيـة: كاتريـن هالبـيرن، مفهـوم الهويـة وإشـكالياته، ترجمـة الدكتـور إليـاس بلـكا، مجلـة الكلمـة، ع٤٦، شـتاء ٢٠٠٥ ويمكـن قـراءة المقـال عـلى الرابـط التـالي:

http://www.kalema.net/v١/?rpt=٥٨٧&art

ساعدنا منظور سيسيولوجيا الهوية، أيضاً، على إدراك طبيعة العلاقة بين الفرد والجماعة أو المجتمع السلفي، الذي ينتمي إليه، فالهوية تتكون من مجموعة من العوامل، التي تمنح الإنسان على الصعيدين الفردي والمجتمعي روابط من الشعور بالوجود والانتماء والمصير المشترك، وهو شعور يضمن استمرارية الجماعة، ويحمي كيانها، فحينما يختفي هذا الشعور تبدأ الجماعة في مواجهة مصير التفكك؛ فالمفهوم السيسيولوجي للهوية قائم على تعريف وتمثل الجماعات لنفسها وصيغ فهمها للروابط التي تقيمها مع غيرها، ولما تعتقده من طبيعة كينونتها؛ أي ما يمثل بالنسبة لها ضرورة لوجودها، إذ لا تستمد الهوية كينونتها من ذاتها فقط، بل من المفارق لها أيضا؛ أي مما ينفصل عنها وليس فقط مما يتصل بها، ومن ثم لا معنى لمطلب الهوية بمعزل عن التميز والاختلاف اللذين يمثلهما الآخر، إذ تلعب المسافة بين الأنا والآخر دورا في وعي الهوية، سواء في انغلاقها أو انفتاحها؛ إذ لا تتحقق للهوية توازناتُها من خلال الذات فقط، بل أيضا من خلال الآخر[٩].

اعتمدنا في المنظور المنهجي على دائرة من المفاهيم والفرضيات التي تساعد على صوغ الأسئلة المتعلقة بالهوية عبر المؤشرات الإجرائية التالية:

أولاً- السلفية بوصفها «تأكيداً على الهوية» كآلية دفاع في مواجهة «العولمة» وتحدّي الحداثة وضغوطات العالم المعاصر، بما تمليه من قيم وثقافة وسلوكيات تقتحم المجتمعات التقليدية وتضعها في مواجهة أسئلة مربكة وقاسية. فالسلفية تندرج في إطار «النموذج التقليدي» حين تدرك الذات السلفية الآخر كـ «غريب»، على خلاف «النموذج الحديث» الذي ينظر للآخر كـ «مثيل»[١٠]. وتكوِّن السلفية صورة عن الآخر، مشحونة بالدلالات والرموز والمعاني، وقبل ذلك تكوِّن صورة عن الذات تعتبر مرجعية يقاس بها الآخر.

---

(٩) انظر: محمد الغيلاني، الهوية والاختلاف في قضايا الدين والمجتمع: الهوية هي الاختلاف، على الرابط: http://www.mominoun.com

(١٠) باتريك سافيدان، الدولة والتعدد الثقافي، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى ٢٠١١، الدار البيضاء، المغرب، ص ٢٤.

واستفدنا، في هذا المجال، من مساهمات داريوش شايغان، في استنطاقه للتساؤلات والإشكاليات التي تثيرها الحداثة والثقافة الغربية المهيمنة أمام المجتمعات التقليدية والمحلية، إذ فتح مسارا جديدا في تعيين الهوية القائمة على الدين، التي شكّلت المنطلق الايديولوجي للحركات الأصولية الإسلامية، فطرحت الهوية الاسلامية بوصفها الأساس الموحد والجامع لمجمل الأمم التي تدين بالإسلام.

ينطلق شايغان في مناقشته «معضلة الهوية» في البلدان الاسلامية من طبيعة العلاقة بالحداثة الغربية وكيفية التعاطي معها، فالنخب المسيطرة في البلدان الاسلامية رأت في الحداثة الغربية مجمل التقنيات الحديثة، فنقلتها الى مجتمعاتها واجرت تحديثا وليس حداثة.

الهوية، بحسب شايغان، بمثابة «غطاء أيديولوجي ارتكاسي تعتمده المجتمعات الضعيفة في ظلّ التحوّلات الدولية، وذلك كبديل للحداثة الكونية»، وهي بالتالي، صورة مغلوطة للذات، فالرفض لقراءة الواقع الاجتماعي يترجم لدى هذه المجتمعات برفض التجديد والتمترس عند العقليات القديمة، بالهرب الى استعادة العصر الذهبي للحضارة العربية والاسلامية في القرون الوسطى، والاكتفاء بما جرى انتاجه في تلك الفترة في ميادين العلوم والفلسفة، فالفكر الرجعي، بحسب شايغان، يتميز بـ«عبادة البدايات»، التي تؤسس النظر إلى الحداثة بوصفها مؤامرة[١١].

استفدنا، كذلك، من قراءة كلود دوبار لماكس فيبر، إذ ينطلق من عملية الرصد الاجتماعي للتغيّرات المجتمعيّة كافة، متلمّساً فقدان الذات/الفرد المماثلات الماضية (الطبقة، الحزب الجماهيري، النقابة، ...)، أي الشكل المجتمعي الذي بات-على حدّ تعبيره- قديماً ومجروحاً ومنكراً وضعيفاً، فلم يبق أمام هذه الذات سوى اللّجوء إلى الهوية «البدائية» الثقافية، «الأنا الاسمية»، وما يأتي من الروابط «الأولية» الأسرية، الجماعاتية.

---

(١١) داريوش شايغان ، أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص٥-٣١.

إذ يعتقـد دوبـار بأنـه ليـس للأزمـة «الهوياتيـة» ومـا يرافقهـا مـن اكتئـاب وانهيـارت عصبيـة وحنـين إلى المـاضي، و«انطـواء عـلى الـذات»، جـذور نفسـية تعـود للطفولـة المبكـرة أو لتاريـخ الشـخص فحسـب، بـل لهـا أيضـاً إطـار اجتماعـي وأسـباب موضوعيـة في التاريـخ الحديـث، متمثّلـة بخسـارات ماديـة واضطرابـات في العلاقـات وبتغيـير في الذاتيـة[١٢].

وهـذا المنظـور سـاعدنا عـلى تقديم أحد تفسـيرات بروز السـلفية وصعودها وتبنّيهـا، عـلى صعيـد الأفـراد (الهويـات الفرديـة)، فالجماعـات (الهويـات الاجتماعيـة).

ثانياً- الاسـتفادة من مفهوم «أزمة الهوية»، كأحد أدوات- فرضيات تفسـير- صعـود الاتجـاه السـلفي في العـالم العـربي اليـوم، أي أنّ السـلفية بمثابـة شـعور بالتهديـد للهويـة الدينيـة أو الثقافيـة، أو هـي ردّ فعـل عـلى «مرحلـة صعبـة» تمـر بهـا مجتمعـات أو أفـراد معينـون، وتمثّل في المحصلـة «تصدّعـاً في التوازن» بـين مكونـات متباينة، سـواء كان هـذا التصدع ناجـماً عن أسـباب اقتصادية أو مجتمعيـة أو سياسـية، أو حتـى عسـكرية، كـما يعرّفها كلـود دوبار[١٣].

ثالثاً- ترسـيم العلاقة بين الفرد السـلفي والجماعة أو المجموعة السلفية التي ينتمـي إليهـا، بوصفهـا «الجماعـة المرجعيـة» أو الوحـدة الاجتماعيـة المصغرة، وتفاعلـه معهـا والـدور الـذي يقوم بـه ضمن هذا النسـق الاجتماعـي، وتفاعل الأفـراد السـلفيين، الذيـن يشـكلون الجماعـات والمجموعـات السـلفية، مـع المجتمـع الـذي يحيـط بهـم، وملاحظة كيف تؤثّـر الجماعة السـلفية بما تحدده مـن مفاهيـم وأفـكار وقيـم عـلى أدوار أفرادهـا وسـلوكهم تجـاه بقيـة الأفـراد والمجتمـع وموقفهـم مـن الدولـة والسـلطة. وقـد اسـتفدنا في هـذا الجـزء مـن مسـاهمات المقاربـة «التفاعليـة الرمزيـة» Symbolic Interactionism، ومدرسـة شـيكاغو تحديـدا، ومسـاهمات أبـرز علمائهـا، مثـل جـورج هربـرت ميـد، وإيرفـين جوفـمان وبيـتر برجـور وهربـرت بلومر[١٤].

---

(١٢) كلـود دوبـار، أزمـة الهويـات: تفسـير تحـول، ترجمـة رنـدة بعـث، المكتبـة الشرقيـة، بـيروت،ط١، ٢٠٠٨، ص٧٦-٧٨.

(١٣) كلود دوبار، أزمة الهويات، مرجع سابق، ص٢٨-٣٢.

(١٤) انظـر: إيـان كريـب، النظريـة الاجتماعيـة مـن بارسـونز إلى هابرمـاس، مرجـع سـابق،

طوّرت هذه المقاربة فرضياتٍ رئيسةً حول مفهوم الهوية، في محاولة تفسير الفعل الاجتماعي، ضمن الأنساق الاجتماعية، عبر استدعاء مفاهيم: التفاعل الرمزي (عبر اللغة، والمعاني، والصور الاجتماعية)، والدور، الجماعة المرجعية، تأثير السنين الأولى من حياة الإنسان على تطوره ومراحله المختلفة، وتعتمد هذه المقاربة بصورة رئيسة على الملاحظة والاتصال المباشر بـ«المبحوثين»[١٥].

أحد المفاهيم البارزة في الدراسة يتمثّل في التفاعل الرمزي، وما يعنينا هنا هو ما طوّره بعض علماء الاجتماع على هذا المفهوم من خلال إدخال «الصور الانطباعية» لدى الفرد تجاه الجماعة والمجتمع، أي تأويل الفعل الاجتماعي لدى الأفراد وفق «تصوّرهم» لعلاقتهم بالسياق السلفي والمجتمعي المعني[١٦]، فلا نكتفي بتوصيف السلوك السلفي، بل نسعى إلى ما وراء ذلك؛ كيف يؤول السلفي هذا السلوك تجاه جماعته والمجتمع بصورة عامة، من خلال روايته الذاتية.

ساعدتنا هذه المقاربة على صوغ فرضيات، تتمثل في:

أنّ الفرد السلفي يبني دوره وسلوكه الاجتماعي تجاه الآخرين، العائلة، المجتمع، القوى السياسية والمجتمعية الأخرى، وفقاً لما يمليه عليه انتماؤه، في أغلب الأحيان، لمجموعة أو جماعة أو حركة سلفية، فهو يقوم بما «يتصوّر»

ص١٢٩-١٤٧.

(١٥) انظر حول مقولات المدرسة التفاعلية الرمزية، إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: د. محمد حسين علوم، مراجعة: د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، ع٢٤٤، نيسان ١٩٩٩، ص١٢٩-١٤٧، وانظر كذلك: كاترين هاليبرن، مفهوم الهوية وإشكالياته، مرجع سابق.

(١٦) انظر: غني ناصر حسين القريشي، المداخل النظرية لعلم الاجتماع، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١١، ص٤٠٣-٤٣٩.

أنّـه مطالـب بـه من خلال هـذه الجماعة، أو مـا تتوقعه الجماعـة منه، ويؤول سـلوكه وموقفـه مـن الأشـياء والأشـخاص والآخريـن، ويبنـي روايتـه وفقـاً لهذا الالتزام.

أنّ التـزام السـلفي بهـذا المنهـج في مرحلـة مبكّرة أكـثر تأثيراً وتماسـكاً من تأثره بـه في مرحلـة متأخرة مـن عمره.

أهميـة الملاحظـة واللقـاء المبـاشر والمعاينـة في اسـتنطاق الهوية السـلفية، وهو مـا قامـت بـه هـذه الدراسـة عملياً مـن خـلال الاعتـماد بدرجـة رئيسـة عـلى المقابـلات المباشرة.

رابعـاً - المقارنـة بـين الهويـة السـلفية، التـي يمكن اسـتنطاقها مـن الفصول التاليـة، ومـا تقـوم عليـه الهويات الحديثة الأخـرى، من قيم ثقافيـة واجتماعية وسياسـية، وقـد اسـتفدنا من مسـاهمات عـالم الاجتـماع الكندي، أريـك تايلور، في تحديـده لسـمات الهويـة الغربيـة الحديثـة، التـي تقـوم عـلى ثلاثـة أسـس رئيسـة؛ اكتشـاف أو ابتـكار السريـرة الداخلية، علمنـة المجتمع، تنميـة الحياة العاديـة[١٧]، ومعـه مسـاهمات صموئيـل هانتنجتـون في تصميمـه لمسـتويات الهوية بسـمات شـخصية، وسياسـية، واقتصادية واجتماعية وثقافيـة وإقليمية، إذ تضـع لنـا إطـاراً يرسّـم أبعـاد الهويـة المختلفـة، ويسـمح لنـا بالتمييـز بـين العوامـل المختلفـة المؤثـرة عـلى تحديـد الهويات السـلفية[١٨].

---

(١٧) انظر: كاترين هالبيرن، مفهوم الهوية وإشكالياته، مرجع سابق.

(١٨) المرجـع نفسـه. وانظـر كذلـك: صموائيـل- ب- هنتغنتـون، مـن نحـن- التحديـات التـي تواجـه الهويـة الأمريكيـة، ترجمـة حسـام الديـن)خضـور، دارالحصـاد - دمشـق / ط١، ٢٠٠٥ ،ص ٣

خامساً- تحديد سمات الهوية السلفية، فيما إذا كانت أقرب إلى الانفتاح أم الانغلاق، الحوار والاعتراف بالآخر أم الإقصاء، وفي مدى تبنّي قيم التسامح الديني والمرونة في التعامل مع الخلافات الدينية والعقائدية أم العكس، واستفدنا هنا من مساهمات علماء الاجتماع في موضوع سياسات الهوية بين الاعتراف والانفتاح أو الانغلاق والإقصاء وتفريخ العنف والكراهية، وفي هذا المجال تبرز مساهمة أمارتيا صن[19].

ويساهم تشارلز تايلور، أيضاً، في تفسيره لظاهرة انبعاث الهويات الثقافية عالمياً، إذ يُشدِّدُ على فكرة الحاجة الى سياسة الاعتراف، التي تعتني بقضية الهوية والتباين الثقافي، وهو أول من تطرق إلى مفهوم «سياسة الاعتراف العام».

وتقوم فكرة «الحاجة الإنسانية الى الاعتراف» على أنَّ هوياتنا يتم تشكيلها إلى حدٍ ما بالاعتراف أو بعدم الاعتراف، وغالباً ما تتشكل بفعل سوء اعتراف الآخرين. لذلك فإنَّ شخصاً أو جماعةً ما ستعاني من ضررٍ حقيقي وتشويهٍ خطير إذا ما كوّن المجتمع المحيط بهم صورة مُختَزِلة، أو مُهينة، عنهم ونَقَلها إليهم في الوقت ذاته[20].

حاولنا الإفادة من أداة استطلاع الرأي لرفد هذه الدراسة بقدر كبير من النماذج والحالات السلفية التي تساهم في دعم أداة المقابلة الشخصية في استنطاق الهوية السلفية، لكنّ هذه المحاولة منيت بهزيمة كبيرة، بسبب صعوبة تقبل كثير من السلفيين الإجابة على الاستطلاع، فلم ننجح إلاّ باستيفاء ما يقارب ٣٣ استبانة بصعوبة بالغة، إذ رفض كثير من السلفيين

(١٩) أمارتيا صن، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني الثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع٣٥٢، ٢٠٠٨، ص١٧-٥٣.

(٢٠) انظر: د. حسام الدين علي مجيد، إنبعاث ظاهرة الهويات: قراءة في منظور المفكِّر الكندي تشارلز تايلور، على الرابط:

http://www.sotakhr.com/2006/index.php?id=18620

الإجابـة عليهـا، لـدواعٍ أمنية، بالرغم من عدم وجود خانة للاسـم في الاسـتطلاع، فيـما رفـض آخـرون ذلـك تحـت وطـأة «نظريـة المؤامـرة» التـي تسـيطر عـلى رؤيتهـم تجـاه نوايـا الآخريـن والباحثـين والإعلام، فيـما كان الأكثر تجاوبـاً، وإن كان بنسـبة ضعيفـة أيضـاً، هـم السـلفيون الحركيـون، وربما هـذا يعكس، بحد ذاتـه، كـما سـنذكر لاحقـاً، بعـض السـمات والفروقات بـين الهويات السـلفية!

تقسيم الدراسة

قسّمنا الدراسة إلى فصل نظري في البداية يقدّم لنا تعريفاً بالسلفية وتطورّها عبر التاريخ، والمرحلة المعاصرة منها، والاتجاهات السلفية الحالية، وسمة كل اتجاه وأفكاره الرئيسة، وحججه.

فيما تناولت فصول الدراسة الرئيسة نماذج وأمثلة على الحالة السلفية الأردنية، وقسّمناها وفقاً للاتجاه الذي تنتمي إليه في الأوساط السلفية، فتناول الفصل الثاني السلفية التقليدية، والثالث السلفية الجهادية، والرابع السلفية الحركية.

خصّصنا الفصل الخامس لظاهرة التحوّل من السلفية إلى الأفكار الأخرى، سواء كانت إسلامية أو حتى علمانية.

وضعنا في كل فصل خلاصات ونتائج تُقرِّب إلينا سمات «الشخصية السلفية»، التي تعكسها تلك التجارب. أمّا الفصل الختامي فخصّصناه للخلاصات ومحاولة استنباط معالم الهوية السلفية الكلية، والهويات السلفية الفرعية المختلفة، من خلال التجارب المدروسة وفي ضوء مساهمات علماء الاجتماع في موضوع الهوية.

وبعد؛

هـذه الدراسـة هـي محاولـة لسبر غـور المجتمـع السـلفي مـن الداخل، عبر «روايتـه الذاتيـة»، وتعتمـد بدرجة أولى، على شـهادات السـلفيين أنفسـهم عن تجاربهـم الشـخصية مـع هـذا الفكـر، مـا يمكّننـا مـن إدراك أكثر عمقـاً لطبيعة الشـخصية السـلفية وطبائعهـا. لكـن، مـن زاويةٍ أخـرى، تمنحنا هـذه التجارب، أيضـاً، فرصـة الاطـلاع عـلى توجهـات مجموعات واسـعة ومنتشرة من الشـباب العـربي والمسـلم، اختـارت «الطريـق السـلفي»، في البحـث عـن هويتهـا، في آتـون الأزمـات السياسـية والمجتمعيـة الطاحنـة، فنحـن وإن كنّا نقـدّم في هذه الدراسـة تعريفـاً بالهوية السـلفية، فإننا نقـترب، أيضاً، من الـشروط والحيثيات والعوامـل الفاعلـة والمؤثّـرة التـي تدفـع بالشـباب العـربي إلى هـذا الاتجـاه الفكـري أو ذاك، وتبنّـي مواقـف أيديولوجيـة والتحـول بـين الأفـكار والتيـارات والمبـادئ المختلفـة، وربمـا تلـك هي إحدى المهمّات الرئيسـة لهذه الدراسـة؛ أي فهـم الحالـة ضمـن شروطهـا الاجتماعيـة والموضوعيـة والواقعية.

فصل تمهيدي

من هم السلفيون؟..

مقدّمة

الحالـة السـلفية، عمومـاً، لا تفتقـد– فقط- إلى التنظيـم العالمي أو الإقليمي، أو حتـى الأشـكال الحركيـة الموحـدة المحليـة في البـلاد العربيـة، بـل تتسـم باختلافـات داخليـة واسـعة وكبـيرة (أولاً) عـلى «شرعيـة» مـن هـو السـلفي، و(ثانيـاً) وهـو الأهـم تجـاه تعريـف الواقـع السـياسي والموقـف مـن العمـل السـياسي، واسـتراتيجيات التغيـير والإصلاح، مـا بـين مجموعـات يقـوم الفقـه السـياسي لديهـا عـلى «مبـدأ طاعـة ولي الأمـر» (قبول حكـم المتغلـب)، وفئات أخـرى عـلى مبـدأ «المفاصلـة» (تكفـير الحـكام والخـروج عليهـم).

السـلفية، كذلـك، ليسـت متجانسـة في الأيديولوجيـات والأفـكار، بـل هـي توجهـات وتيـارات متعـددة متنوعـة، متباينـة، وفي كثـير من الأحيـان متضاربة في اتجاهاتهـا السياسـية، فهـي مصطلح فضفـاض يختلف تعريفه بين الدارسـين والباحثـين ولهـا دلالات متعـددة، مـا يفـرض عـلى أي كاتـب أو باحـث عندمـا يتحـدث عـن «السـلفية» أن يحـدّد التعريـف المقصـود بصـورة واضحة[٢١].

في اللغـة، ابتـداءً، يعـود مصطلح السـلفية إلى جذر «السـلف»، وفي المعاجم العربيـة، مـادة «سـلف»، السـالف: المتقـدم، والسـلفية، الجماعـة المتقدمـون، ويقصـد بهـا – عنـد إطلاقهـا- العصـور الأولى مـن الإسـلام، بفـرض أنّهـا تمثّل الوجـه الناصـع والصحيـح مـن فهـم أحـكام الديـن وتشريعاتـه وتطبيقاتـه[٢٢]،

---

(٢١) انظـر: عبـد الغنـي عـماد، السـلفية الجهاديـة... أو الفرقـة الناجيـة، مجلـة الدفـاع الوطنـي، بـيروت، ع٦٣، ١ينايـر٢٠٠٨.، الرابـط التـالي:

http://www.lebarmy.gov.lb/article.asp?ln=ar&id=18036

(٢٢) أنـور أبـو طـه، السـلفيّة - اتجاهـات وقضايـا، وقـد اسـتفدنا مـن بحثـه القيـم في تصنيفـات السـلفية، وكذلـك البحثـين القيمـين للدكتـور فهمـي جدعـان حـول معنـى السـلفية، في كتابـه «المـاضي في الحـاضر: دراسـات في تشـكلات ومسـالك التجربـة الفكريـة العربيـة، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنشر، بـيروت، ط١، ١٩٩٧، ص ٧٩-١٠٤. والسـلفية حدودهـا وتحولاتهـا، مجلـة عـالم الفكـر، المجلـد السـادس والعـشرون، ع٣ و ٤ ، ١٩٨٨، ص ٦١-٩٦.

وفقاً للحديث النبوي «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم..»[٢٣].

في أدبيات الفكر السياسي، ينظر باحثون إلى السلفية بوصفها «حركةً إصلاحية» تسعى للخروج من حالة الركود العلمي والانهيار السياسي والسيطرة الاستعمارية، من خلال الدعوة إلى إحياء التراث الإسلامي، والعمل على استعادة صورة الإسلام النقية، وتطهيره من الممارسات التي علقت به تاريخيًّا، من البدع والعوائد والشرك، وترسيخ القيم الأخلاقية الإسلاميّة الأصيلة»[٢٤].

في المقابل، يعرّفها آخرون بأنّها «نزعة احتجاجية على التطورات التي طرأت على مستويين من المستويات الأساسية للدين، الفكري والتعبدي». إذ تبلورت النزعة الاحتجاجية السلفية تاريخيا من دون أن تطلق على نفسها مصطلح «السلفية»، فلا نجد في تاريخ الفرق والمذاهب هذه التسمية، في مقابل أسماء فرق عديدة، كالشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة[٢٥].

الاختلاف على تعريف السلفية لا يقف عند حدود الباحثين والدارسين في العلوم الاجتماعية والسياسية؛ إذ يحتدم السجال داخل الخطاب السلفي نفسه بين تياراته المتعددة، التي تدّعي تمثيله وتزعم أنّها التعبير الشرعي عنه، وتدخل في سجالات على «من هو الممثل الشرعي لهذا الخطاب؟»

فالسلفيون التقليديون يعرّفونها بصورة مغايرة تماماً عن الجهاديين- على سبيل المثال-، فعلي الحلبي، أحد الشيوخ السلفيين في الأردن، يُخرج القاعدة والجهاديين من عباءة السلفية، ويرفض توصيفهم بذلك، ويعرّفهم بـ«التكفيريين»، وأحفاد الخوارج[٢٦]. ويعرّف السلفية بأنّها «دعوة العلم

(٢٣) حديث في صحيحي مسلم والبخاري.

(٢٤) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، 1997، ص90.

(٢٥) عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب، (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤)، بحث انثروبولوجي سوسيولوجي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١ ، ٢٠٠٩، ص ٣٨.

(٢٦) انظر: علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد الحلبي الآثري، هذه هي

والعبادة والعقيدة، والسلوك والمعاملات، والتربية والأخلاق..». ثمّ يحددها بأنها « أجلّ من أن تكون حزباً، أو حركة، أو تنظيماً سواء سريا! أو علنيا!!»، فيبعد المنهج السلفي عن العمل الحركي والحزبي. ويؤطرها بصورة أكثر حسماً بأنّها «أجلّ من أن (تحصر!) نفسها بجهاد!، أو (تحشر!) طاقاتها في السياسة»، فيستثني السلفية الجهادية والعمل السياسي من مفهومه للسلفية[٢٧].

يتجاوز مقبل بن هادي الوادعي، شيخ السلفية التقليدية في اليمن، الآخرين ليضع تعريفاً إجرائياً مفصّلاً للدعوة السلفية ومنهجها في كتابه «هذه دعوتنا وعقيدتنا»، يحدّد فيه موقف السلفيين من الحكام (عدم الخروج عليهم) ومن الأحزاب الإسلامية الأخرى (رفض العمل السياسي)، ضمن حزمة كاملة من النقاط في تعريف الاتجاه السلفي[٢٨].

على الطرف الآخر، نجد أبو محمد المقدسي (عصام البرقاوي)، وهو من أبرز منظّري السلفية الجهادية، يعرّف المقصود بهذا المصطلح بالقول «السلفية الجهادية تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو قل هو تيار يسعى لتحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت.. فهذه هي هوية التيار السلفي الجهادي والتي تميزه عن سائر الحركات الدعوية والجهادية..»، ثم ينتقد السلفية التقليدية متهماً إياها بأنها تركز على ما يسمى بـ«شرك القبور» وتبتعد عن الواقع السياسي الحالي، أو ما يسميه بـ»شرك القصور» (أي الحكام والتشريعات المخالفة للشريعة الإسلامية، والتعاون مع الغرب بما يناقض عقيدة الولاء والبراء لدى السلفيين)، إذ يضيف «.. بعض الحركات السلفية تقزم وتحصر دعوة

السلفية: دعوة الإيمان والأمن والآمان المنهجية العلمية التربوية، وكشف الآثار التدميرية للأفكار التكفيرية، منشورات منتديات «كل السلفيين»، عمان، ط١، ٢٠١١، ص١٢-٢٠.

(٢٧) المرجع السابق ص ٣٩-٤٠.

(٢٨) مقبل بن هادي الوادعي، هذه دعوتنا وعقيدتنا، دار الآثار، صنعاء، ط١، ٢٠٠٢، ص٩-١٧.

التوحيد على شرك التمائم والتولة والقبور، ولا تتعرض من قريب أو بعيد إلى شرك الحكام والمشرعين والقوانين والقصور، بل قد تكون ممن يسير في ركاب الحكام ويعمل على تثبيت عروشهم، كما أن بعض الحركات الجهادية تؤطر جهادها وتحصره في منطلقات وطنية، وترفض رفضا جازما وحاسما أن تتعدى بجهادها حدود الوطن..فالتيار السلفي الجهادي يخالف هؤلاء وهؤلاء ومن أجل ذلك فهو يدعو إلى التوحيد بشموليته وفي كل مكان..»[٢٩]

هذا الاشتباك والاختلاف حول مفهوم السلفية وتعريفها نظرياً وواقعياً هو ما دفع في السنوات الأخيرة باحثين إلى إضافة وصف ثانٍ للتمييز بين الحركات والدعوات السلفية؛ كأن يقال السلفية العلمية، التقليدية، المحافظة، المدرسية أو المنظمة، الحركية، الإصلاحية أو الجهادية...الخ. فضلاً عن أنّ السلفية تكتسب مسميات وأوصاف مختلفة بحسب الدولة التي تنتشر فيها، ففي المغرب هنالك السلفية العلمية والجهادية، وفي الجزائر السلفية العلمية، وفي مصر سلفيات علمية وحركية، وفي السعودية السلفية العلمية والمدخلية مقابل تيار الصحوة، وفي اليمن الحركية والوادعية، وهكذا.

بالرغم من هذه الخارطة الفكرية المتشعبة والمتداخلة، يمكننا التمييز، عموماً، اليوم بين اتجاهات رئيسة في السلفية المعاصرة، على الأقل في المشهد السياسي العربي:

- الاتجاه الأول؛ هو الخط المحافظ أو العلمي والدعوي، وقد اختار الدعوة والتعليم ورفض مبدأ المشاركة السياسية، مركزاً جهوده على ما يعتبره تصحيحاً للجوانب العقائدية والعلمية والرد على العقائد والأفكار التي يعتبرها منحرفة، بصورة رئيسة على الفرق الإسلامية الأخرى (الشيعة، المعتزلة والخوارج)، وفي داخل المجتمع السني على العقائد والفرق الصوفية، والأشاعرة والماتريدية، وهي في أغلبها خلافات دينية، ذات طابع عقائدي.

---

(٢٩) انظر: حوار مع أبي محمد المقدسي على موقعه الرسمي منبر التوحيد والجهاد، الرابط التالي:
http://www.alsunnah.info/r?i=j37307wg

يمثل هـذا الخـط بدرجـة واضحـة، في السـعودية كل مـن عبد العزيـز بن باز ومحمـد بـن صالـح العثيمـين، وفي المغـرب رئيـس جمعيـة الدعـوة إلى الكتـاب والسـنة محمـد بـن عبـد الرحمـن المغـراوي، وقريـب مـن هـذا الخـط الشـيخ نـاصر الديـن الألبـاني في الأردن، وجمعيـة أنصـار السـنة المحمديـة في مصر.

- الاتجـاه الثـاني؛ يقـف عـلى يمـين الخـط الأول سياسـياً، وهـو أكـثر تشـدداً ضـد الأحـزاب الإسـلامية نفسـها، وتقـوم مقاربتـه السياسـية على مبـدأ «طاعة أوليـاء الأمـور»، ورفـض المعارضـة السياسـية لهـم، بوصفهـا خروجـاً بالكلمة أو بالسـيف، ويتخـذ دومـاً موقـف الانحيـاز للحكومـات ضـد الحركات الإسـلامية الأخـرى، وضـد المعارضـة السياسـية، ويـكاد يكـون متخصصـاً في الـرد عـلى الإسـلاميين الآخريـن، وتحديـداً السـلفيين الذيـن اختـاروا طريـق العمـل أو الخطـاب السـياسي المعـارض[٣٠].

يمثـل هـذا الخـط بصـورة واضحـة في السـعودية أتبـاع محمـد بـن آمـان الجامـي[٣١]، وربيـع بـن هـادي المدخـلي، وفي اليمـن مقبـل بـن هـادي الوادعـي وأتباعـه، وأتبـاع نـاصر الديـن الألبـاني في الأردن، وفي الجزائـر عبـد المالـك بـن رمضـان الجزائـري[٣٢]، وفي مـصر أمثـال محمـد سـعيد رسـلان، وأسـامة القـوصي

(٣٠) انظـر: حـول هـذا الاتجـاه: مجموعـة باحثـين، السـلفية الجاميـة: عقيـدة الطاعـة وتبديـع المختلـف، مركـز المسـبار للدراسـات والبحـوث، دبي، ط١، ٢٠١٢، أغلـب فصـول الكتـاب.

(٣١) انظر: تسجيلًا لمحمـد آمـان الجامـي حـول كتـب سـيد قطـب وحسـن البنـا، الرابـط التـالي (عـلى موقعه الرسـمي الالكـتروني):

http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba=159 ،

وقارن ذلك بحديثه عن جماعة الإخوان المسلمين، الرابط التالي:

http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba=157 ،

وموقفه من السلفيين الحركيين، على الرابط التالي:

http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba=164 .

(٣٢) انظـر: حـول رؤيـة الرمضـاني للدعـوة السـلفية مقالتـه «المرحلـة الذهبيـة للدعـوة السـلفية في الجزائـر»، منقولـة مـن كتابـه مـدارك النظـر، عـلى الرابـط التـالي:

http://www.djelfa.info/vb/showthread.php?t=560848.

وهشـام البيـلي وطلعـت زهـران وغيرهم، وفي لبنـان عبد الهادي وهبي وسـعد الديـن كبي.

- الاتجـاه الثالـث؛ عـلى الجهـة المقابلـة تماماً يقـف تيـار آخـر، السـلفية الجهاديـة، تقـوم مقاربتـه السياسـية عـلى تكفير الحكومـات العربيـة العلمانية المعـاصرة وتبنـي التغيـير الراديـكالي والمسـلّح في أوقـات معينـة، ويمثّـل خطاب هـذا التيـار الحاضنـة الأيديولوجية لشـبكة القاعـدة، ويتماهى تماماً مع خطها السـياسي والحركي.

مـن أبـرز ممثليـه، فكريـاً، في الأردن، أبـو محمـد المقـدسي، وأبـو قتـاده الفلسـطيني، وفي المغـرب محمـد بـن محمـد الفـزازي، وحسـن الكتـاني، وفي اليمـن أنـور العولقـي، وفي سـوريا أبـو بصـير الطرطـوسي، وخرجـت مـن رحمه الأيديولوجـي الجماعـات الإسـلامية التـي أجـرت مراجعـات، مثـل الجماعـة الإسـلامية والجهـاد في مـصر والليبيـة المقاتلـة في ليبيـا، تخلـت بموجـب هـذه المراجعـات عـن العمـل المسـلح.

- أمـا الاتجـاه الرابـع؛ ويقـف في الوسـط هـو تيـار سـلفي يجمـع مـا بـين العقائـد والأفـكار الدينيـة السـلفية مـن جهـة، والعمـل الحـركي والمنظـم أو حتـى السـياسي مـن جهـة أخـرى، ويؤمـن بالإصـلاح السـياسي وسـلمية التغيير، حتـى وإن اختلفـت المجموعـات التـي تمثلـه في تعريـف الواقـع أو الموقف من الحـكام، إلاّ أنّهـا تتفـق عـلى العمـل السـياسي ومشروعيـة المعارضـة، ورفـض الخيـار المسـلح في إدارة الـصراع الداخـلي.

مـن أبـرز منظـري هـذا الاتجـاه وممثليـه؛ عبـد الرحمـن عبـد الخالـق في الكويـت، محمـد بـن سرور زيـن العابديـن (أو الاتجـاه الـذي يطلـق عليـه السروريـة)، ومـا يسـمى بتيـار الصحـوة الإسـلامية في السـعودية، وجمعيتـا الحكمـة الخيريـة والإحسـان في اليمـن، والجمعيـات السـلفية في الكويـت والبحريـن، وداعـي الإسـلام الشـهال في لبنان، والشـيخ محمد بن عبـد المقصود وتيـاره الفكـري في مـصر.

في مقابـل هـذه الاختلافات الواسـعة في تعريـف الموقـف السـياسي واسـتراتيجيات التغيـير والإصـلاح، تـكاد تتفـق «السـلفيات المعـاصرة» عمومـاً عـلى خطـوط عامـة في العقيـدة الإسـلامية وعـلى مراجـع فقهيـة- تاريخيـة معينـة، مـع اختـلاف قـراءة تراثهـم وأدبياتهـم، ابتداءً مـن بروز أهـل الحديث في العصـور الوسـطى، مـروراً بابـن تيميـة، وصـولاً إلى محمـد بـن عبـد الوهاب في العصـور الحديثـة.

ثمة قواسـم مشـتركة بين السـلفيين –عموماً- في العقيدة والفقه، سـواء كانوا ضـد العمـل السـياسي أو معـه، أو ضـد الأنظمـة أو معها، وهذه الأسـس تتمثل عموماً في:

منـح الجانـب العقائـدي أهميـة كبـيرة في مواقـف السـلفيين المختلفـة، حتـى السياسـية، فهـم تاريخيـاً يمثلـون دائـرة أهـل السـنة والجماعـة، وبصـورة أكـثر تحديـداً أهـل الحديـث، وقـد تشـكلت هذه المدرسـة وهـذا التيار عـبر القرون الماضيـة، في إطـار الـرد عـلى الفـرق والجماعات الأخـرى التي يعتبرهـا منحرفة، مثـل: الشـيعة والخـوارج والمعتزلة من خارج أهل السـنة، والصوفية والأشـاعرة مـن داخـل أهل السـنة.

يلتـزم السـلفيون جميعـاً برؤيـة عقائديـة ميتافيزيقيـة موحدة، مثـل القول أنّ اللـه في السـماء، لـه يـد وعـين.. يثبتونهـا لـه بمـا يليـق بـه، ولا يؤول السـلفيون ذلـك، كـما يفعل الأشـاعرة مـن أهـل السـنة والجماعة[٣٣].

يمنـح السـلفيون جميعهـم قضية التوحيد موقعـاً مركزياً في خطابهـم، والتوحيد ليـس مقصـوراً عـلى الموقـف فقـط مـن غـير المسـلمين، بـل حتـى مـن الفـرق الإسـلامية التـي يعتبرونهـا منحرفة، فجزء كبـير من أدبياتهـم متخصص في رفض مظاهـر الـشرك لـدى الصوفيـة، مثـل الطـواف حـول قبـور الأوليـاء، واعتقـاد

(٣٣) لذلـك يتهـم الأشـاعرة وغيرهـم السـلفيين بأنّهـم «مجسّـمة» أو «مشـبهة» أي يجسـمون اللـه ويشـبهونه بخلقـه، بينـما الفـرق الأخـرى تـؤول هـذه الصفـات، فعنـد الحديـث عـن يـد اللـه يقولـون هـي القـدرة، ويـرون أنّ اللـه ليـس في السـماء، فهـو لا يحـده مـكان ولا زمـان، وهـي عمومـاً قضايـا جدليـة في كتـب العقائـد والفـرق الإسـلامية.

عصمتهـم، أو التوسـل بالنبـي (محمد صلى اللـه عليه وسـلم)، لكنهم يختلفون اليـوم بـين من يركز عـلى (الشرك التقليدي)، مـن الطواف حول قبـور الأولياء..، والـشرك الحديـث اتخـاذ قوانـين وشرائـع أو أيديولوجيـات تصـادم الشريعـة الإسـلامية ولا تقـر بوجـوب تطبيقها[٣٤].

مفهـوم الاتبـاع لا الابتـداع، هـو أحـد المفاهيم الرئيسـة لدى السـلفيين جميعاً، فهـم يؤكـدون عـلى أهمية اتباع الرسـول (صـلى الله عليه وسـلم) والتـزام فهم الصحابـة الأوائـل في تلقـي أمور الديـن، وعدم الابتداع أو اخـتراع طقوس دينية جديـدة، مثـل الأناشـيد وحلقـات الذكـر والموالـد النبوية لـدى الصوفيـة، ومن هنـا ينبـع اهتمامهـم الكبير بالسـنة النبويـة وتصحيح الأحاديـث وبعلم الجرح والتعديل.

تقديـم النـص عـلى العقـل، إذ يؤكـد السـلفيون عـلى قيمـة النـص (القـرآن والسـنة)، ويقدمـون في حـال حـدث تناقـض بـين «صريـح النـص» و«صحيـح العقـل»، وإن كان ابـن تيميـة يسـتبعد تماماً حـدوث هـذا التناقـض، إلا أنّ محوريـة النـص تبـدو في أغلـب خطابهـم الدينـي والفكـري، مقارنـةً بتيـارات أخـرى، مثـل المعتزلـة مثـلاً الذيـن يقدمـون العقـل عـلى النـص، وكذلـك الحال عنـد ابـن رشـد.

التمسـك والاهتـمام بـ«السـنة» النبويـة، ويطلـق شـيوخهم وتلاميذهـم عـلى أنفسـهم مصطلـح «الأثـري»، نسـبة للآثـر وهـي الروايـات المنسـوبة للرسـول صـلى اللـه عليـه وسـلم، ويظهـر هـذا الاهتـمام عـلى الهيئـة الشـخصية، مثـل ارتـداء الثـوب العـربي وإطلاق اللحيـة، وارتداء النسـاء للباسٍ أسـود كامل، وإن كانـوا يختلفـون في «عـورة المـرأة» بـين مـن يشـمل للوجـه والكفـين، كـما هـي

(٣٤) يعتـبر شـيوخ وعلـماء سـلفيون أنّ تحكيـم القوانـين الوضعيـة البشريـة التـي تخالـف شرع اللـه، أو عـدم الرجـوع إلى الشريعـة في البرلمانـات، ولـدى الحـكام هـو شرك باللـه وخـروج عـن الإسـلام، لأنّ أحـد أبـرز معـاني توحيـد اللـه منـح حـق التشريـع، وهـو أنـه المـشرع، ولا يجـوز أن يخـرج أي شرع أو يخالـف مـا جـاء في القـرآن والسـنة، مـن هنـا يكفـر هـذا الاتجـاه السـلفي عمومـاً العلمانيـين والليبراليـين والشـيوعيين والأنظمـة الحاكمـة اليـوم، وهـي موضـع خـلاف كبـير مـع اتجاهـات سـلفية أخـرى.

الفتـوى السـعودية، أو مـن دونهـما كـما هـي فتـوى نـاصر الديـن الألبـاني[٣٥].

خـلال القـرون الماضيـة هيمـن هاجـس «الفرقـة الناجيـة» عـلى السـلفيين عمومـاً، وأخـذ مـدى واسـعاً في أدبياتهـم وأفكارهـم، وهـو مفهـوم مسـتل من الحديـث النبـوي «افترقـت اليهـود على إحدى وسـبعين فرقـة، كلهـا في النار إلا واحـدة، وافترقـت النصـارى عـلى اثنتين وسـبعين فرقـة كلها في النـار إلا واحدة، وسـتفترق هـذه الأمـة عـلى ثلاث وسـبعين فرقة، كلهـا في النار إلا واحـدة». وفي لفـظ «عـلى ثـلاث وسـبعين ملـة» وفي روايـة قالـوا: يـا رسـول اللـه، مـن الفرقة الناجيـة؟ قـال «مـن كان على مثـل ما أنا عليـه اليوم وأصحـابي». وفي رواية قال «هـي الجماعـة، يد اللـه عـلى الجماعة».

وسـنجد أهـل الحديـث سـابقاً والسـلفيين لاحقـاً يتناقشـون باسـتفاضة حول مفهـوم الفرقـة الناجية، بين السـلفية التقليديـة التي تريد اختـزال هذه الفرقة في السـلفية التقليديـة، في مواجهـة الفـرق الإسـلامية الأخـرى قديمـاً (الشـيعة، الخـوارج، المعتزلـة، القدريـة، الجبريـة..)، وبعضهـم يخـرج حتى طوائف سـنية مـن المفهـوم، مثـل (الأشـاعرة والماتريدية)، فيـما البعض الآخر يحاول «توسـيع الدائـرة» لتشـمل «أهـل السـنة جميعـاً»، وهـو نقـاش يمتـد لاحقـاً لـدى أتبـاع الجامـي والمدخـلي للتأكيـد عـلى أنّ السـلفية التـي يمثلونهـا هي فقـط «الفرقة الناجيـة»، أمـا الأحـزاب والمناهـج الإسـلامية الأخـرى، فهي مـن الفـرق الضالة، إذ يقـول ربيـع بـن هـادي المدخـلي «إذا درسـنا واقـع المسـلمين ومناهجهـم وتأريخهـم؛ أعنـي الفِـرَق الإسـلامية نجـد أنَّ من يَصـدُق عليهم الفِرقـة الناجية أو الطائفـة المنصـورة أو أهـل الحديـث إنمـا هـم الذيـن يلتزمـون هـذا المنهـج السَّـلفي الصحيـح القائـم عـلى كتـاب اللـه وعلى سـنة رسـول الله»[٣٦].

---

(٣٥) هـذا الاختـلاف حـول حجـاب المـرأة، بالرغـم أنـه جـزئي، إلا أنـه أخـذ مـدى أوسـع في السـعودية، بخاصـة أن هنالـك خطابـاً علمانيـاً آخـر وحركـة نسـوية تطالـب بتخفيـف القبضـة السـلفية الصارمـة عـلى إدارة الدولـة وتعاملهـا مـع شـأن المـرأة.

(٣٦) انظـر: تفريـغ محـاضرة «الفرقـة الناجيـة لربيـع بـن هـادي المدخـلي»، عـلى موقعـه الالكـتروني، ٣سـيبتمبر٢٠٠٩، الرابـط التـالي:

http://www.rabee.net/show_des.aspx?pid=5&id=268&gid=0.

ويضيف المدخلي منتقداً اتجاهات سلفية أخرى في السعودية «شبابُنا طيِّب خدعوه وسخَّرُوه جنداً أعمى لمحاربة الحق، هذا من مكائد أهل البدع، وثمار خُطَطِهم الماكرة الخبيثة، حتى وصلوا إلى هذا، زَجُّوا بشبابٍ منتظر أن يكون جنداً للإسلام، وجنداً لهذه الدعوة، أصبح جنداً لفكر سيِّد قطب، والبنا، والمودودي أهل البدع والضلال»[٣٧].

في المقابل، يرى السلفيون الجهاديون أنّ الفرقة الناجية أو «الطائفة المنصورة» هم الذين يجمعون ما بين التوحيد والالتزام به، وبإقامة «حكم الإسلام في الأرض» وما بين المرابطة والجهاد والدفاع عن المسلمين في مواجهة الاحتلال الخارجي[٣٨].

للإحاطة بالمناظرات والتطورات التي شهدتها السلفية المعاصرة، وصولاً إلى ثورة الربيع الديمقراطي العربي سنتناول في هذا الفصل التمهيدي أهم الأفكار الدينية والفكرية للسلفية التاريخية عموماً، وأبرز رموزها وشيوخها في التاريخ الإسلامي، والمراحل الرئيسة لتطور هذه المدرسة، وصولاً إلى تقديم تصوّر عام مبدئي عن العقائد والتوجهات السلفية.

---

(٣٧) المرجع نفسه. وكذلك رد ربيع بن هادي المدخلي على سلمان العوده، الذي حاول أن يوسع مفهوم الفرقة الناجية إلى أهل السنة، على موقع المدخلي بعنوان «الهجوم على أهل الحديث ووصفهم بصفات تخرجهم من الفرقة الناجية»، الرابط التالي:

http://www.rabee.net/show_book.aspx?pid=1&id=376&bid=21&gid=0

إذ يقول المدخلي «والذي نعتقده أنه لا يوجد خير في غير السلفيين؛ إلا وهو في السلفيين أكثر وأفضل؛ فلا يخرج شيء من الخير عنهم».

(٣٨) انظر أبو قتاده الفلسطيني، معالم الطائفة المنصورة، على موقع التوحيد والجهاد الالكتروني، الرابط التالي:

http://www.tawhed.ws/r?i=jqmdm3ht.

– أ –

أهل الحديث.. «الفرقة الناجية»

الاصطلاح التاريخي الشائع للسلفية يشير إلى اتجاه يدعو للاقتداء بـ«السلف الصالح» واتخاذهم نموذجاً في الحاضر. والسلف الصالح، وفقاً للأدبيات السلفية، هم أهل القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الأمة الإسلامية، وأصل هذه الدعوى يقع في الحديث النبوي «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته..»[٣٩].

جذور «المدرسة السلفية» ممتدة إلى العصور الإسلامية الأولى، إذ نجد لفظ «سلف» يرد عرضاً في البداية عند المذاهب الفقهية المالكية والحنبلية من المذهب السني، في سياق المجادلات الكلامية، التي وقعت بين هؤلاء مع المعتزلة تاريخياً، والتي دارت حول بعض المسائل العقائدية، كمسألة خلق القرآن والقول بنفي الصفات عن الذات الإلهية، أو مسألة القضاء والقدر المتعلقة بأفعال الإنسان.

إلاّ أنّ الهوية الأكثر وضوحاً وتواصلاً لدى السلفيين، بين التاريخ والواقع، نجدها في إصرارهم الدائم على أنّهم امتداد لـ«أهل الحديث»، خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، إذ يصفهم الاتجاه السلفي العام بـ«الفرقة الناجية» و«الطائفة المنصورة»، ويضع خارطة بالأسماء والرموز له منذ بدأ يتشكل هذا الاتجاه الإسلامي في سياق الاختلاف داخل المدارس والفرق الإسلامية، وبصورة خاصة في الرد على اتجاه «أهل العقل» أو «أهل الرأي»، حول المؤسسة المرجعية صاحبة الشرعية في تأويل النص القرآني والحديثي بعد وفاة النبي الكريم (صلى الله عليه وسلم).

---

(٣٩) حديث نبوي في صحيحي مسلم والبخاري.

«أصحـاب الحديـث» رأوا أن «السـلف الصالـح» مـن أصحـاب النبـي هـم الأولى والأكـثر موثوقيـة في تأويـل النـص وإضاءتـه، وعـلى «الخلـف» (أي اللاحقـين مـن المسـلمين) الرجـوع إليهـم كأصـل ومصـدر في الفهـم والسـلوك والاقتـداء. وحاجّـوا – أي أهـل الحديـث- بأن تيـار الرأي والعقـل المتأثر بالروح الإغريقيـة يمكـن أن يضرب الأسـس والأصـول المنهجية التي يقوم عليها الإسـلام نفسـه، وأن جـلّ مـا جـاء بـه «أهـل الـكلام» والـرأي والمناطقـة والفلاسـفة في إعـادة قـراءة الديـن وتفسـيره، والتوفيـق بينـه وبـين الـتراث العالمـي الآخـر، بصـورة خاصـة الإغريقـي- الفلسـفي، ليـس إلا محدثـات مـن خـارج الإسـلام، وبدعـاً لا بـد مـن الوقـوف في وجههـا والتصـدي لهـا في سـبيل الحفـاظ عـلى «الإسـلام الأصيـل» في مواجهـة الأمـور الدخيلـة[٤٠].

تطـوّرت السـلفية في مواجهـة تيـار الرأي والاعتزال خلال الحقبة التأسيسـية مـع الإمـام أحمـد بن حنبـل (٢٤١هــ) في القرن الثالـث الهجـري. وتعتبر محنة القـول بخلـق القـرآن في زمن الخليفـة العباسي المأمون (في عـام ٢١٨ هـ) لحظة تاريخيـة حاسـمة في بلـورة النزعـة السـلفية، في مواجهـة النزعـة العقليـة التـي تقـوم عـلى مبـدأ التأويـل بـدلاً مـن التسـليم والالتـزام بظاهـر التنزيـل، حينها رفـض الإمـام أحمـد بـن حنبـل القول بخلـق القرآن، كـما هو مذهـب المعتزلة، وتعـرض للتعذيـب والاعتقـال هـو وأتباعـه، لكنـه ثبـت عـلى قولـه، ما أكسـبه مكانـةً متميـزة، لـدى أهـل الحديث سـابقاً والسـلفيين لاحقاً[٤١].

وسنشـهد في القـرن السـابع الهجـري مـع نهايـة الخلافـة العباسـية، وعقب سـقوط بغـداد عـلى يـد التتـار عـام (٦٥٦ هــ)، ظهـور نزعة سـلفية ثانيـة أكثر نضجـا ووضوحـا عـلى يد أحمـد ابن تيميـه ومدرسـته (٦٦١-٧٢٨هــ) إذ حمّل «أهـل البـدع» (من الجهميـة والقدريـة والباطنيـة والصوفية والفلاسـفة)

---

(٤٠) انظر حول امتداد السلفية لأهل الحديث والمعاني المتعددة للمصطلح: محمد أبو رمان، حسن أبو هنية، السلفية المحافظة: استراتيجية أسلمة المجتمع وسؤال العلاقة الملتبسة مع الدولة، مؤسسة فريدريش أيبرت، عمان، ٢٠١٠، ص١٧-٢٧.

(٤١) انظر: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧، ص ١٢٨-١٦١.

مسـؤولية السـقوط والتدهـور العـام الـذي منيت بـه الدولة الإسـلامية حينها، وكـرّس جـزءاً كبيراً من سـجالاته الفكرية والمعرفية في الرد على الفرق الإسـلامية الأخـرى، وفي تظهـير العقيـدة السـلفية وبنـاء النظريـة المعرفيـة السـلفية في الفقـه والفكر والسياسـة.

تمثّـل حقبـة ابـن تيميـة تطـوراً مهـماً، في تشـكّل الإطار العقائـدي والمعرفي للسـلفية، إذ طفحـت تلـك المرحلـة بالصراعـات داخل الإسـلام، ما بـين المدارس المختلفـة سـواء الإسـلامية الكـبرى (الشـيعة، الخـوارج، المعتزلـة والسـنة) أو داخـل البيـت السـني (بـين أهـل الحديـث والأشـاعرة والماتريديـة)، فجنّـد ابن تيميـة قلمـه لتوضيـح منهـج أهـل السـنة، في وجه التيـارات الإسـلامية الأخرى، ومـن هنـا اكتسـب أهميـة اسـتثنائية داخل المدرسـة السـلفية[٤٢].

أصبحـت كتـب ابـن تيميـه وفتاويـه، ومدرسـته الفكرية: ابن قيـم الجوزية، الذهبـي ابـن كثير وغيرهـم، بمثابة بوصلة فكرية للتيار السـلفي سـابقاً ولاحقاً، إذ تزخـر مكتبـة ابـن تيميـة بكتـب ومجلـدات كاملـة في الـرد عـلى الفـرق الإسـلامية الأخـرى، سـواء مـن خـارج السـنة، مثـل الشـيعة والقدريـة، كما هي الحـال في «منهـاج السـنة»، أو حتـى توضيـح العقيـدة السـلفية ضمـن الدائرة السـنية في كتابـه «العقيـدة الواسـطية»، وغيرهـا مـن كتـب تصب في الاتجـاه نفسه .

بلغـت السـلفية التاريخيـة مـع ابـن تيميه أوج نضوجهـا واكتمالها؛ وتبلور «المنهـج السـلفي» وحـددت معـالم الطريـق لكافة السـلفيين الذين جـاؤوا من بعـده وانتسـبوا إلى السـلفية، وتمثلـت السـلفية التاريخية عبر قـرون عديدة في طائفة واسـعة مـن العلماء[٤٣].

---

(٤٢) انظـر: حـول دور ابـن تيميـة في تطويـر المنهـج السـلفي في: عبـد الغنـي عـماد، الحـركات الإسلامية في لبنـان، إشـكالية الديـن والسياسـة في مجتمـع متنـوع، دار الطليعـة، بـيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص٢٦٥-٢٦٨.

(٤٣) مثـل: أبـو جعفـر الطحـاوي (٣٢١هــ)، وابـن بطـة العكـبري الحنبـلي (٣٨٧هــ)، وأبـو بكـر أحمـد بـن الحسـين البيهقـي (٤٥٨هــ)، وفي موجـة ثانيـة نجـد أبـا شـامة المقـدسي (٦٦٥هــ)، وابـن القيـم الجوزيـة (٧٥١هــ)، وابـن رجـب الحنبـلي (٧٩٥هــ)، وفي مرحلـة

في العصر الحديث برزت السلفية الوهابية، وقد خرجت من رحم السلفية التاريخية، في مطلع القرن الثامن عشر وامتدت إلى أوائل القرن التاسع عشر على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية، فدعا إلى التوحيد، ورفض فكرة الحلول والاتحاد (في العقيدة الدينية)، وأكّد مسؤولية الإنسان، ومنع التوسل بغير الله، والدعوة لفتح باب الاجتهاد، ورفض التبرك بقبور الأولياء والصالحين والأنبياء، وأحيى تراث ابن تيمية في التوحيد والعقائد، ودخل في صدام شديد مع الفرق الإسلامية الأخرى، وتحديداً الصوفية في شبه الجزيرة العربية.

يعدُّ كتيب «التوحيد» لمحمد بن عبد الوهاب، بمثابة مرجع أساسي لدى أغلب السلفيين، إذ يوضّح فيه أصول العقيدة السلفية في مواجهة العقائد والفرق الإسلامية الأخرى، التي تجيز أعمالاً وأقوالاً يراها ابن عبد الوهاب مناقضة للتوحيد، وكُتِبت شروحٌ للكتاب، الذي يُدرّس في حلقات السلفيين وجامعاتهم.

تأثر بدعوته علماءٌ من شتى أنحاء العالم الإسلامي. من أبرزهم: محمد نوح الغلاتي في المدينة المنورة (١٧٥٢-١٨٠٣م)، وولي الدين الدهلوي في الهند (١٧٠٢-١٧٦٢م)، ومحمد بن علي الشوكاني في اليمن (١٧٦٠-١٨٣٤م)، ثم شهاب الدين محمود الألوسي في العراق (١٨٠٢-١٨٥٤م)، وعثمان بن فودي في إفريقيا (ولد في ١٧٥٦م)[٤٤].

وأصبحت «السلفية» مع الحركة الوهابية ذات دلالة اصطلاحية على اتجاه معين وآراء مخصوصة في الساحة الإسلامية الحديثة، وتعتبر السلفية

لاحقة برز ابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ) صاحب شرح «العقيدة الطحاوية»، وهو الشرح الذي أصبح عمدة السلفية التاريخية والإطار المرجعي لمقولاتها النظرية العقدية.

(٤٤) انظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، دار نوفل، بيروت، ١٩٩٧، ص ٤٨-٥٠، وقارن ذلك بـ: أحمد الكاتب، الفكر السياسي الوهابي: قراءة تحليلية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ١٥-٤٣، وكذلك بـ: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٥٣-٢٦١.

الوهابيـة مـن الناحيـة الدينية «دعـوة إصلاحية تطهيرية» تسـعى للحفاظ على الهويـة عـبر التمسـك بظاهـر النـص، وتقـوم عـلى فهـم «شـبه لفظـي» لـه في جوانبـه العقديـة والرمزية و الشـعائرية.

خاضـت السـلفية الوهابيـة حربـاً مع الطرق الصوفية وممارسـاتها الدينية، متّهِمـةً إياهـا بالشـعوذة والخرافـة داعيـةً إلى الرجوع إلى نقـاء التوحيد وصفاء العقيدة الإسلامية.

سياسـياً، جرى تقاسـم المجال العام بين آل سـعود وآل الشيخ منذ تأسيسها، وذلك بتولي آل الشـيخ للجانب الديني، وآل سـعود للجانب السـياسي، واسـتند موقـف السـلفية الوهابيـة مـن السـلطة السياسـية عـلى موقـف السـلفية التاريخيـة العـام الداعـي إلى وجـوب طاعـة الحكام.

تأثـير التـزاوج بـين السـلفية الوهابيـة والحكـم السـعودي سـيظهر لاحقـاً بصـورة أكـثر وضوحـاً في سـبعينيات القـرن العشريـن، مـع الفـورة النفطيـة، والتوظيـف المتبـادل مـن الطرفين، فآل سـعود وظفوا السـلفيين لخدمة أهداف الدولـة، والسـلفيون جعلـوا مـن هـذه العلاقـة محـدداً للمجال العـام في داخل الدولـة لفـرض رؤيتهـم الدينيـة في المجتمـع وعـلى الأفـراد.

هذه العلاقة لم تقف عند حدود السـاحة الداخلية، بل فاضت إلى السياسـة الخارجيـة، إذ سـاهمت السـعودية في نـشر الفكـر السـلفي في أنحـاء متعـددة مـن العـالم، كـما سـاعدت الثـورة النفطيـة في توفـير دعـم مـالي كبـير للأنشـطة والمؤلفات والمؤسسـات السـلفية التي توزعت في دول العالم العربي والإسـلامي، وحتـى في الـدول الغربيـة، لـدى الأقليات المسـلمة هناك.

مـع نهايـة القـرن التاسـع عـشر وبدايـة القـرن العشريـن تبلـور مـا يسـمى بالسـلفية الإصلاحيـة أو العقلانيـة، وبالرغم مـن أنّها تأثرت بالسـلفية الوهابية والتاريخيـة، في زوايـا معينـة، وتحديداً بالعودة إلى المصادر الإسـلامية الرئيسـة: القـرآن والسـنة، ورفـض البـدع الدينيـة المنتـشرة، ومواجهـة الإغـراق الصوفي في الابتعـاد عـن الواقـع وعـن تحدياتـه، إلاّ أنّ النسـخة الإصلاحيـة مـن السـلفية

ركـزّت عـلى نبـذ التقليـد وفتـح البـاب للاجتهاد، ورفـض التعصـب المذهبي.

وتزامـن ظهـور الحركـة الإصلاحية في لحظة انهيار الدولة العثمانية وتفككها، والدخـول في مرحلـة الاحتـكاك بالغـرب، مـع بـدء المرحلـة الاسـتعمارية التـي اجتاحـت العالمين العربي والإسـلامي، مـما أثّر على توجهات السـلفية الإصلاحية واجتهاداتهـا وصبغهـا بالـروح العقلانيـة المنفتحـة، مقارنـة بالطابـع الداخـلي للسـلفية الوهابيـة، فأصبحـت إشـكالية «التقـدم والتأخـر» وقضيـة الإصـلاح الدينـي الشـغل الشـاغل لـرواد المدرسـة الإصلاحيـة، فزاوجـوا بـين نزوعهـم العقـلاني الواضـح المتأثـر بالعلـوم والمعـارف الغربيـة الحديثـة وبـين أسـس السـلفية الوهابيـة، مـن التوحيـد الخالـص ورفـض التقليـد والبـدع، ودعـوا إلى «تحريـر» النـص الدينـي مـن التعصـب المذهبي الـذي كان منتـشراً في المدارس الإسـلامية الحديثـة التـي كانـت تـصر عـلى الالتـزام بمذهـب معـين في الفقـه والفتـوى والتعليـم.

على الرغم من الاختلاف حول نسـبة كلٍّ من جمال الدين الأفغاني(١٨٣٨-١٨٩٧م)، ومحمـد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) إلى مصطلح السـلفية الإصلاحية، نظراً لاختـلاف طرحهـما للعقيـدة الدينيـة، عـن السـلفيين عمومـاً. إلا أنّ تلميذهـما محمـد رشـيد رضـا (١٨٦٥-١٩٣٥م) كان أقـرب مـن حيـث المنهـج العقائـدي للسـلفية التاريخيـة، في بدايـة حياته، وانحاز للسـلفية الوهابية في مرحلة ثانية.

ويطغـى عـلى دور السـلفية الإصلاحيـة الاسـتجابة للتحـدي الغـربي الحديث للعـالم الإسـلامي، إذ كانـت تسـعى إلى إصـلاح الواقـع الإسـلامي المتخلـف، والعنايـة بمشـكلة النهضـة والتقـدم وتحقيقهـما أكـثر مـن اشـتغالها بمشـكلة الهويـة الإسـلامية، التـي تهددهـا الحداثـة الغربيـة الحديثـة[٤٥].

نـادت السـلفية الإصلاحيـة- التـي شُـغلت بنهضـة الأمـة- بـضرورة الاقتباس مـن الغـرب في الصناعات والعلوم المفيـدة باعتبارها أصيلة في الإسـلام، ولحاجة

(٤٥) انظـر: محمـد أبـو رمـان، بـين حاكميـة اللـه وسـلطة الأمـة: الفكـر السـياسي للشـيخ محمـد رشـيد رضـا، وزارة الثقافـة، عـمان، مـشروع القـراءة للجميـع (مكتبـة الأسرة الأردنيـة)،٢٠١٠، ص٩-١٣.

الأمـة لهـا لمواجهـة التحديـات الأوروبيـة، ولم تكتف بإصـلاح العقيـدة الدينية، أو توحيـد الداخـل عـلى آراء محـدودة في الاعتقـاد والعبادات ومحاربـة البدع، كـما فعلـت سـلفيات أخرى، بـل اندفعت بحماس في معالجة شـؤون المسـلمين السياسـية والاجتماعيـة المتدهورة.

في مرحلـة لاحقـة ظهـر مـا اصطُلـح عـلى تسـميته بالسـلفية الوطنيـة في المغـرب العـربي، وتُعبِّر عـن تلـك الحـركات الدينيـة التـي كان محـور حركتهـا مقاومـة الاسـتعمار الغـربي لبلـدان المسـلمين والتصـدي لـه، وذلك مـن منطلق التزامهـا بمفهـوم الجهـاد الإسـلامي ومشروعيتـه لصـد العـدوان والاحتـلال، والسـعي لإقامـة دولـة إسـلامية وطنيـة عقـب أفـول الاسـتعمار وتحقيـق الاسـتقلال.

ومـن أبـرز رموزهـا عبـد الحميـد بـن باديـس (١٨٨٩-١٩٤٠م) وجمعيـة «العلـماء المسـلمين» في الجزائـر، وعـلال الفـاسي (١٩١٠-١٩٧٤م)، والشـيخ أبي شـعيب الـدكالي (١٨٧٨-١٩٣٧م) وشـيخ الإسـلام محمـد بـن العـربي العلـوي بالمغـرب (١٨٨٠-١٩٦٤م).

جمعـت السـلفية الوطنيـة بـين الهـم النهضـوي والإصلاحـي والقضيـة الوطنيـة التحرريـة. وكان لمحمـد بـن العـربي العلوي الأثـر البـارز في تبلور هذا الاتجـاه في المغـرب، فلـم يكتـف بمحاربـة الطريقـة الصوفيـة الموالية لسـلطات الحمايـة، بـل عمـد إلى مقاومة الحماية الفرنسـية مباشرة بالتشـهير بسياسـتها، واسـتنهاض الهمـم للوقـوف في وجههـا، عـلاوة عـلى التحاقـه بصفـوف الثـوار في الريـف، ومواصلتـه مناصرة القضيـة الوطنيـة التحرريـة، عـلى الرغـم مـن المضايقـات التعسـفية التـي تعـرض لهـا[٤٦].

---

(٤٦) انظـر ترجمـة محمـد بـن العـربي العلـوي الموقـع الالكـتروني لحركـة التوحيـد والإصـلاح المغربيـة، ١٠ حزيـران ٢٠١٠ عـلى الرابـط التـالي:
http://www.alislah.ma/200922-58-11-07-10-/item/14704-%D985%%D8%AD%D985%%D8%AF-%D8%A8%D986-%%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D98%A-%D8%A7%D984%%D8%B9%D984%%D988%%D98%A.html.

تحولـت السـلفية في المغـرب عـلى يـد بـن العـربي العلـوي مـن سـلفية تاريخيـة تقليديـة، وهابيـة الطابـع - تبناهـا المخـزن (نظام الحكـم في المغرب) كأيديولوجيـة دينيـة- إلى سـلفية وطنيـة مناضلة كونت الجيـل الأول من رجال الحركـة الوطنيـة المغربيـة، وقدمـت لهـم الأسـاس الفكـري العـربي الإسـلامي لتطلعاتهـم النهضويـة التحديثيـة ومواقفهـم السياسـية النضاليـة[٤٧].

بالرغـم من بروز السـلفية بصيغتهـا النهضوية والإصلاحية والوطنية في بداية القـرن العشريـن في شـمال أفريقيـا بصـورة أساسـية، إلاّ أنّ هـذه الاتجاهـات تراجعـت كثـيراً خـلال العقـود التاليـة، وتحديـداً مـع صعـود جماعـة الإخـوان المسـلمين، ثـم التيـارات الجهاديـة في النصـف الثـاني مـن القـرن العشرين، فيما شـهدت العقـود الأخـيرة عـودة إلى الصيغـة الوهابيـة والتاريخية من السـلفية، مرتبطـة بدرجـة كبـيرة مـع الوفـرة الماليـة التـي شـهدها اقتصاد السـعودية، في الحقبـة النفطية.

---

(٤٧) انظـر حـول مـا يطلـق عليـه السـلفية المسـتنيرة، محمـد عـمارة، تيـارات الفكـر الإسـلامي، مرجـع سـابق، ص ٢٩١-٢٩٦.

- ٢ -

«السلفي الحائر»: شرك القبور أم شرك القصور!

عـاد نجـم التيـارات السـلفية بالصعـود والانتشـار في العـالم العـربي منـذ سـبعينيات القـرن المـاضي، وسـاهمت السـعودية بدور محـوري، جـراء التزاوج التاريخـي مـا بـين السـلفية والسـلطة هنـاك، وسـاعد على هـذا الـدور وعزّزته الطفـرة النفطيـة، التـي ولّـدت وفراً مالياً سـاهم في نشر السـلفية مـن أنصارها هنـاك، وفي خلـق آلاف فـرص العمـل والوظائـف والمنـح الدراسـية للعـرب في السـعودية، مـما انعكـس لاحقـاً على نشر الرؤى السـلفية على نطـاق اجتماعي عربي واسـع.

المقاربـة السـلفية، التـي طغـت خـلال عقـود السـبعينيات والثمانينيـات، تتمثّـل في الاهتـمام بالجانـب الدينـي والدعـوي والعقائـدي والابتعـاد عـن الخـوض في السياسـة أو تأسـيس الأحـزاب وممارسـة النشـاطات السياسـية المعارضـة، وهـو الاتجـاه الـذي يطلق عليـه السـلفية التقليديـة أو المحافظة أو العلميـة (في شـمال أفريقيـا)، ومثّلـت هيئة كبـار العلماء في السـعودية، بقيادة كل مـن عبـد العزيـز بن بـاز ومحمد ابن عثيمـين المظلة الفكرية لهـذا الاتجاه، خـلال عقـدي الثمانينيـات والتسـعينيات.

النـزوع العـام لـكل مـن ابـن بـاز وابـن عثيمين تمثّـل بالحفاظ عـلى العلاقة الوطيـدة بـين آل سـعود والحركـة السـلفية، وهـي العلاقة التـي أصبحت بمثابة ركـن رئيـس في الدولة السـعودية المعاصرة، وقد تولى «الشـيخان» ومؤسسـتهما «هيئـة كبـار العلـماء» بتأمـين الجانـب «الشرعي» للدولـة، ونـزع الشرعية عن كل مـن يحـاول الخـروج عليهـا أو منازعة آل سـعود السـلطة والحكم.

التـزم ابـن بـاز وابـن عثيمـين ورفاقهـم بالطابـع الديني والعقائـدي للدعوة السـلفية، وسـاهموا في نشرهـا وتعليمهـا في الجامعات من خـلال تأليف الكتب وإصـدار الفتـاوى، وفي أغلبهـا تركـز عـلى التوحيد والعقيـدة، والرد عـلى الفرق الإسـلامية الأخـرى، وتدريـس الحديـث وإعـادة تحقيـق وطبع التراث السـلفي بصـورة خاصـة، كتـب ابـن تيميـة وأحمـد بـن حنبل ومحمـد بن عبـد الوهاب وغيرهم.

بالرغـم مـن تأكيـد هيئـة كبـار العلماء بصـورة دائمة على «طاعـة ولي الأمر» ورفـض اشـتغال السـلفيين في السياسـة، والحكم عـلى المعارضة هنـاك بالضلال، إلاّ أنّ ذلـك لم يمنـع تيـاراً (عـلى يمين الهيئة) مـن الظهور في مرحلـة الثمانينيات والـبروز بصـورة أكـثر تشـدداً في بدايـة التسـعينيات في رفـض العمـل السـياسي والحـزبي، بـل والهجـوم عـلى الأحـزاب الإسـلامية الأخـرى واتهامهـا بالخـروج والضـلال، والتخصـص في الـرد عليهـا وعـلى روادهـا المعاصريـن، مثـل: حسـن البنـا وسـيد قطـب، أحد رواد هذا التيار في السـعودية محمد بـن آمان الجامي، الـذي جـاء مـن الحبشـة ودرس في السـعودية، واسـتقر فيهـا منـذ سـبعينيات القـرن العشريـن، واسـتقر بـه المطـاف مدرّسـاً في الجامعـة الإسـلامية بالمدينـة المنـورة، والمسـجد النبوي[٤٨].

اشـتهر الجامـي وأتباعـه (أطلـق عليهم لاحقـاً مصطلح الجاميـة) بالتعصب للسـلفية واتخـاذ مواقـف متشـددة من الجماعات الإسـلامية الأخـرى، والتأكيد عـلى طاعـة أولياء الأمـور في الدول العربية، ورفض المعارضة والخروج وتشـكيل الأحـزاب السياسـية بوصفها بدعاً ليسـت مـن الدين[٤٩].

كان الجامـي يـصّرح في خطبـه ومحاضراتـه ودروسـه بمعـاداة الجماعـات

(٤٨) انظـر الصفحـة الرسـمية لمحمـد بـن آمـان الجامـي والتعريـف بـه، عـلى شـبكة الانترنـت، الرابـط التـالي:

http://www.eljame.com/mktba/pageother.php?catsmktba=40.

(٤٩) انظـر عـلى سـبيل المثـال: محمـد بـن آمـان الجامـي، قـرة عيـون السـلفية بالإجابـات عـلى الأسـئلة الكويتيـة، الرابـط التـالي:

http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba=3.

الإسلامية، الإخوان المسلمين، الدعوة والتبليغ، والسلفيين السياسيين الذين يعارضون الحكومات، ويعلن بوضوح أنّ السلفية هي المفهوم الصحيح للإسلام، يدافع عن منهج الابتعاد عن العمل الحزبي والسياسي والحركي[٥٠].

يعتبر ربيع بن هادي المدخلي أحد أبرز تلاميذ محمد بن آمان الجامي، وهو سعودي الأصل من الجنوب، وأصبح مدرساً في الجامعة الإسلامية لاحقاً، وتخصص مع شيخه في الرد على الإسلاميين والتصدي «للسلفية السياسية»، والتأكيد على مبدأ «طاعة ولي الأمر»، ورفض المعارضة والخروج على الحاكم، والحث عن الابتعاد الكامل عن العمل السياسي والحزبي والحركي.

نجد امتداد هذه المدرسة بوضوح في اليمن عبر مقبل بن هادي الوادعي، وهو يمني درس في السعودية وطرد من هناك بدعوى اشتراكه في حركة جهيمان عام ١٩٨١، وهو ما ينفيه بشده، ثم عاد واستقر في اليمن مع بداية الثمانينيات وبدأ بنشر السلفية، واكتسب أنصاراً وأتباعاً، يحملون أفكاره وآراءه.

أما في الأردن، فبالرغم من أنّ ناصر الدين الألباني أقرب إلى خط ابن باز وابن عثيمين في عدم التدخل في السياسة، بل عبارته الشهيرة هي «من السياسة ترك السياسة»، إلاّ أنّ مدرسته وتلاميذه يقتربون من الاتجاه الجامي والمدخلي والوادعي في العلاقة مع الحكومة والموقف من الإسلاميين الآخرين، وأصبح له تلاميذ ووجدت امتداداً لها في كثير من الدول العربية الأخرى[٥١].

---

(٥٠) انظر توثيق لشرحه معنى الفرقة الناجية على الرابط التالي، على موقعه الالكتروني الرسمي:

http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba=120

وكذلك الرابط التالي لفتواه حول الدخول في البرلمانات، على الرابط التالي:

http://www.eljame.com/mktba/play.php?catsmktba=413

(٥١) انظر حول هذا التيار: عبد الغني عماد، الحركات الإسلامية في لبنان، مرجع سابق ص٢٧٣.

في الثمانينيات بدأت مقاربات سلفية أخرى بالبروز تزاوج بين الإيمان بالعقائد والمواقف المعرفية والفكرية للسلفية التقليدية في الأحكام الشرعية والمناهج العلمية الدينية، لكنّها تختلف معها في الموقف من الحكام وفي التعامل مع الشأن السياسي، إذ ترفض المقاربات الجديدة «استنكاف» السلفيين عن العمل السياسي والحزبي بذريعة «طاعة ولي الأمر»، أو أنّ هذه المؤسسات بدع ومحدثات غربية ليست إسلامية.

أحد أبرز وجوه التيار السلفي الجديد (أصبح يطلق عليه لاحقاً السلفية الحركية) هو السوري محمد بن سرور بن نايف بن زين العابدين، الذي كان عضواً في جماعة الإخوان المسلمين، ثم غادر إلى السعودية في نهاية الستينيات، بعد التضييق على الجماعة في سوريا، وهناك عمل مدرساً في مدينة البريدة، ثم غادر في السبعينيات إلى الكويت، قبل أن يستقر به المقام لاحقاً في لندن، ويؤسس هناك المنتدى الإسلامي، ويصدر مجلة السنة، التي أصبحت بمثابة المنبر الإعلامي والسياسي لهذا التيار، وأخذت صيتاً كبيراً في الأوساط السلفية في حرب الخليج عام ١٩٩١، ومنعت حكومات عربية عدة من توزيع المجلة وتداولها.

خصوم سرور (بصورة رئيسة أتباع محمد الجامي وربيع المدخلي) أخذوا يطلقون على من يتبنى أفكاره - المزاوجة بين السلفية والسياسة- بـ«السروريين»[٥٢]، وقد بدأت أفكار زين العابدين وتحليلاته السياسية ورؤيته للتغيير، تنتشر في السعودية ودول أخرى، وتأثر بها عدد من العلماء والدعاة المعروفين لاحقاً، بما يسمى في السعودية «مشايخ الصحوة».

(٥٢) قارن ذلك برفض انخراط السلفيين في العمل السياسي أو ما يسمى بالسرورية، بإجابات لمقبل بن هادي الوادعي «هذه هي السرورية فاحذروها»، يمكن الاستماع لها على الرابط التالي:

http://www.muqbel.net/sounds.php?sound_id=6

على الموقع الرسمي له على شبكة الانترنت، وانظر الرد على ذلك بمقال لمحمد بن سرور زين العابدين حول مسيرته الدعوية والسياسية، بعنوان «صفحات من الماضي: السرورية»، على الرابط التالي:

http://www.sudanforum.net/showthread.php?t=72791

في السبعينيات، وبصورة أكثر وضوحاً خلال الثمانينيات من القرن المنصرم، برز اسم الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، وهو مصري الأصل درس في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، ثم غادر إلى الكويت في منتصف الستينيات ليدرّس هناك، ويساهم في تأسيس جمعية إحياء التراث السلفية، مع عدد من السلفيين، ويقدّم مقاربة سلفية جديدة في قضية التغيير والإصلاح والموقف من العمل السياسي[٥٣].

وفي كتابه «المسلمون والعمل السياسي»، الذي جاء في وقته مغايراً لأغلب المقاربات السلفية التي كانت تستنكف عن العمل السياسي، يخالف عبد الخالق الفتاوى والمواقف السلفية عموماً عندما يؤكد على ضرورة الدخول في مضمار العمل السياسي وتشكيل أحزاب سياسية وجمعيات وتبني الوسائل الجديدة في التغيير بوصفها «مصالح مرسلة»، لا يجوز الاستغناء عنها، وضرورة الاستفادة من هامش الديمقراطية في الدول التي تسمح بذلك، حتى لو لم يكن هنالك «ضمانات» باحترام نتائج صناديق الاقتراع، طالما أنّ الإسلاميين لا يمتلكون بديلاً عن ذلك[٥٤].

وبالرغم من أنّ عبد الخالق شقّ مبكّراً الطريق إلى العمل السياسي داخل البيت السلفي، وساهم في خوض السلفيين هناك منذ الثمانينيات لغمار التجربة الحزبية، بعيداً عن مقولات الطاعة لولي الأمر أو عدم الدخول في اللعبة السياسية، إلاّ أنّه في الوقت نفسه وقف ضد مبدأ الخروج على الحاكم، الذي حكم أيديولوجيا السلفية الجهادية عموماً، إذ كتب عبد الخالق ضد استخدام السلاح والعنف، مطالباً بالالتزام بالخط السلمي في

---

(٥٣) انظر حديث عبد الرحمن عبد الخالق عن سيرته الذاتية في برنامج مراجعات على قناة الحوار، الرابط التالي:

http://www.youtube.com/watch?v=15SuN8OB9NI&feature=related

(٥٤) انظر رابط الكتاب على موقع الشبكة السلفية، وهو موقع يتبنى أفكار عبد الخالق:

http://www.salafi.net

انظر رد محمد بن ناصر الدين الألباني عليه في المقطع المسموع التالي:

http://www.youtube.com/watch?v=BUACBaSQwG0

الدعوة الإسلامية[55].

بالرغم من إيمان كل من محمد بن سرور زين العابدين وعبد الرحمن عبد الخالق بالعمل السياسي ورفض فتاوى «طاعة ولي الأمر»، وعدم تكفير أو تضليل الموقف من الحزبية الإسلامية، إلاّ أنّ بن سرور، وفقاً لمراقبين للاتجاهات السلفية، هو أقرب إلى الجمع بين السلفية والمدرسة القطبية، ويبدو أكثر حدّة في نقده لجماعة الإخوان المسلمين، فيما يتسم عبد الرحمن عبد الخالق بالانفتاح على الإسلاميين عموماً[56]، يمكن ملاحظة انعكاس هذا الاختلاف بين الرجلين بوضوح- لاحقاً- على السلفية اليمنية، إذ انشقت جمعية الإحسان المتأثرة بأفكار بن سرور عن الحكمة اليمانية المتأثرة بعبد الرحمن عبد الخالق[57].

وتكمن أهمية عبد الخالق أنّه كان من أوائل السلفيين المعاصرين، الذين نظّروا للمشاركة السياسية في الانتخابات البرلمانية والعمل العام، وأثّرت أفكاره على سلفيي الكويت والبحرين والسودان، منذ الثمانينيات، في وقت كانت أغلب الحركات والجماعات السلفية تعتزل العمل الحزبي والسياسي، وربما هذا «الموقف المبكّر» لعبد الخالق هو الذي يفسّر الاستقبال الكبير

---

(٥٥) انظر: عبد الرحمن عبد الخالق، السياسة الشرعية في الدعوة إلى الله، شركة بيت المقدس للنشر والتوزيع، الكويت، ط١، ٢٠٠٦، ص٣٣٧-٤٠٥، وهو كتاب يضم مجموعة من الدراسات والكتب التي أصدرها عبد الخالق في وقت مبكّر.

(٥٦) انظر: مشاري الذايدي، محمد بن سرور غادر سورية بعد نكبة الإخوان.. استقر وعلم في بريدة.. خلط حركية الإخوان بثورية قطب بسلفية ابن تيميه، جريدة الشرق الأوساط، ٢٨ اكتوبر ٢٠٠٤، ع ٩٤٦٦.

(٥٧) يفسّر الباحث أسامة شحادة الاختلاف بين عبد الخالق وبن سرور، بأنّ عبد الخالق هو ابن المدرسة السلفية في الأصل، بينما محمد بن سرور ابن المدرسة الإخوانية بنسختها القطبية، وقد برز جوهر الاختلاف بين الرجلين في بداية الثمانينيات، في إفتاء عبد الخالق بجواز المشاركة في الحياة النيابية والبرلمانات، ودفاعه عن هذا الخط الفكري، بينما كان زين العابدين حينها يرفض اللعبة الديمقراطية والانتخابات النيابية، قبل أن يعود في الأعوام الأخيرة عن هذا الرأي.مقابلة مع أسامة شحادة في مكتبي في مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية، ٢٣ مايو ٢٠١٢.

الـذي حظـي بـه مـن السـلفيين في مـصر، في زيارتـه لهـا بعـد الثـورة، في بدايـة العام ٢٠١٢[٥٨].

في بدايـة التسـعينيات وعـلى وقـع الاختـلاف عـلى الموقـف مـن حـرب العـراق، احتدمـت السـجالات السـلفية الداخليـة مـع بـروز تيـار جديـد حـرّك المياه الراكـدة في السـعودية يعلـن عـدم جـواز الاسـتعانة بالجيـوش الغربيـة لتحريـر الكويـت مـن الجيـش العراقـي، بخـلاف فتـوى هيئـة كبـار العلـماء، وظهـر عـلى رأس هـذا التيـار كل مـن د. سـفر الحـوالي (الـذي كتـب «وعـد كيسـنجر والأهـداف الأميركيـة في الخليـج»، وقـدّم محاضرات متعـددة في رفض هـذا التدخـل)، ومعه سـلمان العودة وعائـض القرني وناصر العمـر، وهو التيار الـذي اصطلـح عـلى تسـميته بـ «تيـار الصحـوة»[٥٩].

تصـدّى لمهاجمـة هـذا التيـار مجموعـة الجامـي والمدخلي، وبدأوا ينسـبون أتباعـه إلى التأثـر بمحمـد بن سرور زين العابدين، وبمحمد قطب، شـقيق سـيد قطـب، الذي اسـتقر في السـعودية في الثمانينيـات، ودرّس في جامعـة أم القرى، وأشرف عـلى رسـالة الدكتـوراه لسـفر الحـوالي عـن «ظاهـرة الإرجـاء في الفكـر الإسـلامي»[٦٠]، وكان أحـد أبـرز محاورها قضية تحكيم الشريعة الإسـلامية وربط الإيمـان بالعمـل، وفيهـا رد مبطـن عـلى الاتجـاه السـلفي الذي لا يكفـر الحكام الذين لا يحكمون بالشريعة الإسـلامية[٦١]. وكانت رسـالة الماجسـتير للحوالي عن «العلمانيـة»[٦٢]، وكـرس جـزءاً كبـيراً من محاضراتـه وخطابه للتأكيـد على تحكيم

(٥٨) المرجـع نفسـه، وانظـر حـول اسـتقبال عبـد الرحمـن عبـد الخالـق في القاهـرة الرابـط التالي:

http://alwatan.kuwait.tt/ArticleDetails.aspx?Id=165110&YearQuarter=20121.

(٥٩) انظـر: محمـود الرفاعـي، المـشروع الإصلاحـي في السـعودية: قصـة الحـوالي والعـودة، واشـنطن، ١٩٩٥، ط١، ص١١-٣٤.

(٦٠) انظـر: سـفر بـن عبـد الرحمـن الحـوالي، ظاهـرة الإرجـاء في الفكـر الإسـلامي، دار الكلمـة للنـشر والتوزيـع، ط١، ١٩٩٩.

(٦١) انظـر حـول هجـوم التيـار الجامـي عـلى الحـوالي والعـودة، محمـود الرفاعـي، المـشروع الإصلاحـي في السـعودية: قصـة الحـوالي والعـودة، مرجـع سـابق، ص ٥٢-٥٧.

(٦٢) انظـر: سـفر بـن عبـد الرحمـن الحـوالي، العلمانيـة: نشـأتها وتطورهـا وتأثيرهـا في

الشريعة الإسلامية بوصفها قضية في صميم التوحيد والعقيدة الإسلامية[٦٣].

ومزج خطاب التيار الجديد (حينها) بين الدعوة إلى تطبيق أكثر جديّة للشريعة الإسلامية والدفاع عن هوية البلاد في مواجهة الليبراليين، والمطالبة في الوقت نفسه بإصلاحات سياسية، تعزز من مناخ الحريات العامة والمشاركة السياسية والحدّ من الفساد المستشري، وقاموا بتوجيه رسائل للملك السعودي تطالب بالإصلاحات السياسية والاقتصادية، لكنها تدعو في الوقت نفسه إلى التزام أكبر بالشريعة الإسلامية[٦٤].

الصدى الذي نتج عن حركة «الصحوة» كان كبيراً، إذ أنّ هذا التيار جاء من رحم السلفية السعودية نفسها، لكنه بدأ يقدّم خطاباً فكرياً وسياسياً مختلفاً عن الخطاب التقليدي تجاه الحكم السعودي من جهة، والنظرة إلى العمل السياسي والعلاقة مع الحركات الإسلامية الأخرى من جهة ثانية[٦٥].

في الفترة نفسها، برزت دعوات شبيهة في السعودية (تمزج بين النزعات السلفية والفكرية الإسلامية الأخرى) تطالب بالإصلاح، واضطر عدد من أصحابها إلى الهجرة إلى لندن بعد الضغوط التي تعرضوا لها من قِبل الحكومة السعودية، مثل محمد المسعري وسعد الفقيه، فيما انتهت حركة الحوالي والعودة ورفاقهما إلى الاعتقال في نهاية العام ١٩٩٤، بعد أن أصدرت هيئة كبار العلماء فتوى ضد أراءهما، منحت الشرعية (الضمنية) للسلطات السعودية للزج بهما في السجن إلى نهاية العام ١٩٩٩، إذ أفرج عنهما، مع

الحياة العامة، ط١، ١٩٨٢، د. م.

(٦٣) انظر: سفر الحوالي، شرح رسالة تحكيم القوانين لمحمد بن إبراهيم، على الرابط التالي لموقع الحوالي على شبكة الانترنت:

http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.ShowContent&ContentID=611&FullContent=1

(٦٤) انظر: محمود الرفاعي، المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة، مرجع سابق، ص٥٩-٨٦.

بقـاء قيـود كبـيرة على نشـاطهما الدعـوي[٦٦].

بعـد خـروج الحـوالي والعـودة بـدت ملامـح تغـير عـلى خطابهـما الفكـري والسـياسي، ونـزوع إلى التهدئـة مـع السـلطات السـعودية، مـع بروز ما يسـمى بالسـلفية الجهاديـة وصعـود القاعـدة في السـعودية، بخاصـة بعد أحـداث ١١ سـبتمبر، إذ أخـذ كلّ مـن الحـوالي والعـودة بنقد القاعـدة وخطابهـا وعملياتها، وقاما مـع آخريـن بتوزيـع رسـالة عنوانهـا «عـلى أي أسـاس نتعايـش؟» في الـردِّ عـلى رسـالة المثقفـين الأمـيركان بعـد الأحـداث بعنـوان «مـن أجـل مـاذا نحـارب؟!»[٦٧].

يمكن ملاحظة الخارطة الواقعية للسـلفية الحركية، عبر الجماعات السـلفية التـي انخرطـت في العمـل السـياسي في الكويـت، مثـل جمعيـة إحيـاء الـتراث، وفي البحريـن جمعيـة التربيـة التـي تتبـع لها كتلـة الأصالـة، وفي الأردن جمعية الكتـاب والسـنة[٦٨]، وفي لبنـان مجموعـة محمـد الخـضر (المنتـدى الإسـلامي اللبنـاني للدعـوة والحـوار)[٦٩]، وفي اليمـن جمعيتـا الحكمـة اليمانيـة والإحسـان، وفي الجزائـر أتبـاع محمـد عـلي بلحـاج، أحـد قـادة الجبهـة الإسـلامية للإنقـاذ، وفي السـعودية تيـار الصحـوة الإسـلامية، مثـل: سـفر الحـوالي وسـلمان العـودة وعائـض القـرني وغيرهم.

---

(٦٦) انظـر حـول موقـف هيئـة كبـار العلـماء مـن الحـوالي والعـودة ومـا أثـير حولـه، المرجـع السـابق، ملحـق الوثائـق، ص ١٦١-١٧٠.

(٦٧) انظـر حـول الرسـالة الأميركيـة: رضـوان السـيد، الـصراع عـلى الإسـلام: الأصوليـة والإصلاح والسياسـات الدوليـة، دار الكتـاب العـربي، بـيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص ٤٧-٧٣. وانظر حـول بيـان «عـلى أي أسـاس نتعايـش؟" ومـا أثـير حولـه مـن نقاشـات: محمـد سـليمان، رسـالة مـن مكـة، هـذه لغـة الحـوار بـين الأمـم والشـعوب، مجلـة العـصر الالكترونيـة، ٣ مايـو ٢٠٠٢، الرابـط التـالي:

http://alasr.ws/articles/view/2258/.

(٦٨) انظـر: الموقـع الرسـمي لجمعيـة الكتـاب والسـنة عـلى شـبكة الانترنـت، الرابـط التـالي:

http://ktabsona.com/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1

(٦٩) انظر: أميمة عبد اللطيف، الإسلاميون السنة في لبنان، مرجع سابق، ص١٣.

في التسـعينيات، كذلك، حدث تزاوج آخر ما بين الفكر الجهادي والسـلفي، بـرز في أوضـح صـوره الحركية عبر تنظيـم القاعدة، وحاضنته ما سـمي بـ«التيار السـلفي الجهـادي»، الـذي جمـع مـا بـين العقائـد الدينية السـلفية، مـع التأثر بأفـكار سـيد قطـب هنـا، وتركيـزه عـلى مفهـوم الحاكميـة، واختيـار طريـق «الجهـاد» بوصفـه الوسـيلة المشروعـة الفاعلـة في التغيـير، وقـام هـذا التيـار بدمـج معركـة التغيـير الداخلية (مع النظـم العربية= العدو القريـب) بالمعركة الخارجيـة (الولايـات المتحـدة= إسرائيل=الغـرب= العدو البعيـد) وفقاً لفرضية أساسـية فحواهـا أنّ هنالـك تواطؤاً ودعماً مـن الولايات المتحـدة والغرب لهذه النظـم وإسرائيـل، وأنّ الانتصـار عليهـا وكسـب الشرعيـة مـن الشـارع، يتطلب مهاجمـة القوى الكـبرى التـي تدعمها[٧٠].

بالرغـم مـن هـذه الروافـد الأربعـة الأساسـية في الواقـع السـلفي المعـاصر اليـوم (التقليديـة، الجاميـة، الجهاديـة والحركيـة)، إلاّ أنّـه مـن الصعوبـة بمكان اختـزال وتقنـين التيـارات والمجموعـات السـلفية ضمـن أطر محـدّدة مضبوطة في هـذه المقاربـات، فهنالـك حالـة مـن السـيولة والتداخـل مـا يخلـق مشـهداً متشـظياً للسـلفية أقـرب إلى المقاربـات الفرعيـة والداخليـة التـي تتفـق هنـا وتختلـف هنـاك، ويمكـن ملاحظـة هـذه الظاهـرة بوضـوح في كل مـن مـصر ولبنـان والكويـت[٧١].

---

(٧٠) انظـر: محمـد أبـو رمـان، الإصـلاح السـياسي في الفكـر الإسـلامي: المقاربـات، القـوى، الأولويـات، الاسـتراتيجيات، الشـبكة العربيـة للأبحـاث والنـشر، بـيروت، ط١، ٢٠١٠، ص ٢٥٥-٢٦٠.

(٧١) انظـر حـول السـلفيين في لبنـان: عـماد عبـد الغنـي، الحـركات الإسـلامية في لبنـان، مرجـع سـابق، ص ٣٠٩- ٣٤٢. وقـارن ذلـك بتشـعب الخارطـة السـلفية في لبنـان بـين اتجاهـات فرعيـة عديـدة في: «السـلفية اللبنانيـة: بـين فـكي الجهـاد العالمـي وسـهولة التوظيـف السـوري»، عـلى الرابـط التـالي:
http://www.nowlebanon.com/Library/Files/ArabicDocumentation/salafist%20arabic2.pdf

خلاصات واستنتاجات

لـو عرجنـا مـن التفاصيـل إلى الخطـوط العامـة لــ «الخطابـات السياسـية» السـلفية، سـنجد أنّنـا أمـام مسـاحات واسـعة مـن الاتفـاق والاختـلاف فيـما بينهـم، وتحديـداً فيـما يتعلّق بملفـين: الأول الدولة السـلفية وملامحهـا العامة، والثانيـة هـي تعريـف الواقع السـياسي اليـوم وتحديـد اسـتراتيجيات التغيير أو الإصـلاح وصـولاً إلى الدولـة الإسـلامية- السـلفية المطلوبـة.

أولاً- الدولـة السـلفية؛ يتفـق السـلفيون جميعـاً، مـن أقصى اليمين إلى اليسـار، عـلى التداخـل والاشـتباك بـين الحقـل الدينـي والسـياسي، بـل يعتـبرون تطبيق الشريعـة وإقامـة الدولـة الإسـلامية أمـراً عقائديـاً يدخـل في صلـب التوحيـد، والإقـرار بصفـات الألوهيـة للـه تعـالى، أي حقـه في التشريع، ما يفـسّر موقفهم المتحفـظ مـن الديمقراطيـة، سـواء باعتبارهـا بدعـة و«بضاعـة غربيـة» ليسـت مـن الإسـلام في شيء وتتناقـض معـه، كـما هـي حـال الجاميـين، أو بالقبـول «الجـزئي» أو المـشروط لهـا، بمـا لا يتناقـض مـع أحكام الإسـلام والإقـرار بـ«حق اللـه في التشريـع»، وفقـاً لاتجاهـات سـلفية أخـرى، مثـل السـلفية التقليديـة.

الدولـة السـلفية ملتزمـة بأحـكام الإسـلام، ولا تخرج على النصـوص الشرعية، فيـما فيـه نـص، هذا في التصـور العام، أمـا جزئياً فيـما يتعلق بحقـوق الأقليات والمـرأة والإنسـان والحريـات الفرديـة والفنـون وغيرهـا، فهـي قـد تتبايـن بـين خطـاب سـلفي وآخـر، وإن كان الجميع متفق على الالتزام بالشريعة الإسـلامية في تأصيـل الموقـف من هـذه القضايا.

بالرغـم مـن ذلـك الاتفـاق عـلى «صـورة الدولة»؛ فـإنّ هنالك اختلافاً سـلفياً واسـعاً حـول «شرعيـة السـلطة السياسـية»، فالاتجـاه الجامـي يغلِّـب مبـدأ «طاعـة ولي الأمـر»، وينـزع نحـو «الواقعيـة» في قبـول حكـم المتغلـب، ولا يشـكك في شرعيـة الحـكام مـا دامـوا «مسـلمين» (وهـذا موضـع اختـلاف، كـما سـيأتي)، بينـما هنـاك اتجاه يربط شرعية الحـكام بالانتخاب والشـورى والالتزام بالعقـد مـع الأمـة، حتـى وإن لم يكـن يقـول بـ»الخروج المسـلح» عـلى الحكام، لكنـه لا يمنحهـم الشرعيـة فقـط لأنّهـم «مسـلمون»!

اتجـاه «طاعـة أوليـاء الأمـور» لا يمنـح قضيـة الحريـة السياسـية وحقـوق الإنسـان والحريـات العامـة أي أهميـة في خطابه أو مواقفه السياسـية، بل على النقيـض مـن ذلـك يأخذ موقفاً سـلبياً مـن المعارضـة، ويسـتبدلها بـ«النصيحة» للحـكام، ويرفـض الحزبيـة السياسـية، معتـبراً أنّهـا «بضاعـة غربيـة» والحـال نفسـها بالنسـبة للانتخابـات النيابيـة ومجالـس النـواب، فيـما يـرى اتجـاه آخر (إصلاحـي) أنّ تطبيـق الشريعـة يقتـضي السـماح بالحريـات العامـة واحـترام حقـوق الإنسـان وضـمان حـق المعارضـة وحريـة التعبـير[٧٢].

(٧٢) انظـر عـلى سـبيل المثـال: فتـوى محمـد بـن آمـان الجامـي، حـول حكـم الاشـتراك بالبرلمانـات والانتخابـات، عـلى الرابـط التـالي:
http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.SubContent&contentID=955
إذ يـرى أنّ البرلمانـات سـلطة تشريعيـة، وهـو حـق اللـه، وليـس البـشر، ويتسـاءل «هـل يجـوز لمسـلم أن يسـمى نفسـه مشرّعـاً؟»، ويصـف مـا يحـدث في المجالـس بأنـه «كفـر بكتـاب اللـه واسـتهزاء بـه».

الاتجاه الأول، الذي يغلّب فقه الطاعة، يستمد مواقفه من الاتجاه العام للتراث السياسي السني، الذي استقر أغلبه على القبول بـ«الأمر الواقع» بعد عصر الخلفاء الراشدين، وفشل الثورات التي حاولت التمرد والخروج على الحكمين الأموي والعباسي، وباءت بالفشل، بل وانتهت إلى فتن وأزمات متتالية، ما جعل كثيراً من الفقهاء يفضل القبول بحكم الأمر الواقع على تسويغ الخروج خوفاً من الفوضى والدماء.

في مرحلة لاحقة؛ مع العصر العباسي الثاني، أضيف سبب آخر للقبول بالأمر الواقع، وهو ضعف الخليفة العربي وبروز العنصر الفارسي والتركي والمملوكي العسكري، فخوفاً من ضياع الخلافة أقرّ الفقهاء بـ«إمارة التغلب» مع التشديد- في المقابل- على شرط القرشية في الإمامة، لحماية «الهوية العربية الدولة الإسلامية» في «مقايضة فقهية» مع الواقع السياسي[٧٣].

القبول بإمارة التغلب نجد صداه في الفكر السلفي واضحاً مع أحد أقطابه ومرجعياته، ابن تيمية، الذي تتسم نظريته السياسية بالواقعية، إذ يجعل شرعية الخلافة مرتبطة بـ«أصحاب الشوكة»، ويقر بأنّ الشرعية هي للحاكم الذي يمتلك السيطرة على الأرض، ويتجاوز الشروط التقليدية التي يسردها الفقهاء، مركزاً في كتابه «السياسة الشرعية لإصلاح الراعي والرعية» على شرطي: القدرة والأمانة[٧٤].

---

(٧٣) انظر حول الاتجاهات الفقهية السنية في مسألة شرعية السلطة السياسية والقبول بسلطة المتغلب: محمد أبو رمان، بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا، مرجع سابق، ص ٨٦-١٤٧.

(٧٤) انظر: حسن كوناكتا، النظرية السياسية عند ابن تيمية، دار الإخاء (الدمام) ومركز الدراسات والإعلام (الرياض)، ط١، ٢٠٠٤، ص٨٧-٩٢.

إلاّ أنّ أتبـاع الجامـي والمدخـلي مـن السـلفيين المعاصريـن يتوسـعون في مبـدأ رفـض الخـروج عـلى الحاكـم، لـو كان مسـلماً، وفي القبـول بشرعيـة حكم المتغلـب بـأن يميّزوا بـين الخروج بالكلمة والسـيف، أو بين الخـوارج القاعدين- الذيـن يكفـرون الحـكام أو يخرجـون عليهم سياسـياً وليس بالسـلاح، والخوارج الفاعلـين، معتبريـن أنّ الاثنـين يمثـلان خروجـاً عـلى الحاكـم ومنازعـة لـه، وهو الأمـر الـذي لا يجيزونـه، ويعتبرونـه منهـج الخوارج.

أمّـا الاتجـاه السـلفي الحـركي، ومعـه التقليـدي الآخـر (مـن دون الجاميين)، فهـو وإن كان لا يقـول بالخـروج المسـلح على الحكام المسـلمين، إلاّ أنه لا يضلل المعارضـة أو يرفضهـا، ويقـول بعـدم جـواز انتقـاد هـؤلاء الحـكام، بـل يتحدث عـن وجـوب الأمـر بالمعـروف والنهـي عـن المنكـر، أو الابتعـاد عـن الجانـب السـياسي مـن زاويـة المصالـح والمفاسـد، لا بسـبب عـدم جـواز انتقـاد الحكام.

ثانيـاً- حـول تعريـف الواقع واسـتراتيجيات التغيـير؛ إن كان السـلفيون يتفقون عـلى ضرورة إقامـة الدولـة الإسـلامية، والقـول بتطبيـق أحـكام الشريعـة الإسـلامية، وباعتبـار ذلـك جـزءاً مـن العقيـدة، إلاّ أنهـم يختلفـون في تعريـف الواقـع السـياسي (قبـل الثـورات الديمقراطيـة العربيـة)، وترسـيم اسـتراتيجيات الإصـلاح والتغيـير نحـو إقامـة الدولـة السـلفية.

أغلـب الـتراث الإسـلامي السـياسي يقـر بعـدم الخـروج عـلى الحـكام إذا كانـوا مسـلمين، حتـى لـو كانـوا فاسـقين أو ظالمين، وهـي القاعـدة التي أعطت أهميـة كبـيرة لمسـألة الاختلاف السـلفي حـول الأنظمـة العربية التي تشـكلت في مرحلـة مـا بعـد الاسـتعمار، فيـما إذا كانـت أنظمة مسـلمة أم غير مسـلمة- جاهليـة، مـا يترتـب عليه إباحـة الخـروج عليهـا أو العكس.

المفارقـة تكمـن هنـا؛ الاختـلاف وقع - أيضاً- في عودة السـلفيين إلى ما كتبه ابـن تيميـة، بوصفه أحـد أبرز مراجعهـم الفكرية، إذ تمسّـك الجاميون وغيرهم بنصـوص لابـن تيميـة تحـرم الخـروج عـلى الحاكم «مـا دام يقيم الصـلاة» (تم تفسـيرها بأنـه مسـلم)، و بقَـول ابـن تيمية «حاكم ظـالم خير من فتنـة تدوم». فيـما تمسّـك الجهاديون ومعهم تيـار من الحركيين بفتـاوى ابن تيمية

يربط فيها قضية القوانين والتشريعات بتوحيد الألوهية من جهة، وبموقفه العملي بتكفير التتار لتحكيمهم الياسق (مجموعة من القوانين الخليطة من الشريعة والتعاليم التتارية) من جهة أخرى، ما تمّ إسقاطه على القوانين الوضعية الحالية[٧٥].

سنجد تأثير ابن تيمية على السلفيين الجهاديين في الفكر الإسلامي المعاصر، كما يلتقط حسن كوناكتا- في تحول موضوع التوحيد إلى نواة الأيديولوجيا السياسية لدى الجماعات الإسلامية المسلحة في مصر ضد السلطات القائمة[٧٦].

وإذا كانت الحالة السعودية تثير التباساً أكثر من غيرها، لاعتماد الشريعة الإسلامية بمثابة دستور البلاد وقوانينها، واكتفاء قيادات الصحوة السلفية بالمطالبة بالتطبيق الصارم للشريعة وإزالة المخالفات لها، فإنّ موقف السلفيين السعوديين يتخذ موقفاً أكثر وضوحاً عموماً تجاه الحكومات العربية الأخرى التي لا تطبق الشريعة الإسلامية، كما هي الحال في كتيب محمد بن إبراهيم آل الشيخ بعنوان «رسالة تحكيم القوانين الوضعية»، إذ يصرّح بكفر الحاكم بغير ما أنزل الله بقوله «إن من الكفر الأكبر المستبين، تنزيل القانون اللعين منزلة ما نزل به الروح الأمين، على قلب محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ ليكون من المنذرين، بلسان عربي مبين»[٧٧].

ينقسم موقف السلفيين - عموماً- من الحكام العرب الذين لا يحكمون بالشريعة الإسلامية:

الاتجاه الجامي والمدخلي، ومعهم ناصر الدين الألباني في الأردن لا يكفرون الحكام، لأنهم يضعون شرط «الاستحلال»، أي إقرار الحكام بأنهم لا يؤمنون بتطبيق الشريعة الإسلامية، وإذا انتفت الموانع من التكفير، وهي:

---

(٧٥) انظر: حسن كوناكتا، النظرية السياسية عند ابن تيمية، مرجع سابق، ص١٩٥-٢٠١٠.

(٧٦) المرجع السابق، ص ١٩٥-٢٢٥.

(٧٧) انظر شرح سفر الحوالي للرسالة ولهذا النص على الرابط التالي:

http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.SubContent&contentID=955.

العـذر بالجهـل، الإكـراه، عـدم القدرة، وبين هـذا الاتجاه موقفـه بوجوب طاعة الحـكام عـلى هـذه الفتـوى، طالما أنهـم مسـلمون، ويكتفـون بدعوتهـم إلى تغيـير مـا لا يتوافـق مـع الشريعة الإسـلامية، لكنهم قـد يكفرون بعـض الحكام بدعـوى أنّهـم يتبنـون عقيـدة «كفريـة» معلنـة، مثـل الخمينـي، والقذافي.

الاتجـاه الثـاني، مثـل بعض السـلفيين الحركيـين في الكويت والدعوة السـلفية في الاسـكندرية، يكفـرون الحـكام العـرب، لأنهـم لا يحكمون بالشريعة الإسـلامية، بصـورة عامـة، وليسـت فرديـة، فهـم يطلقون الوصـف على الفعل لا الشـخص، لأنهـم يشـترطون زوال «موانـع التكفـير»، لكنهـم يرتبـون على ذلك بـأن الحكم القائـم ليس إسـلامياً، ويدعـون إلى ضرورة التغيـير والإصلاح.

الاتجـاه الثالـث، وهـو الجهـادي، يكفـر الحكام العـرب، ما يعني حتميـة الثورة عليهـم، وتغيـير الواقـع، ولـو بالقـوة، طالما أن الحـكام أنفسـهم غـير مسـلمين، وإن كان منظـرو التيـار الجهـادي يضعـون شرط القـدرة عـلى التغيـير والخروج عـلى الحكام.

الفصل الأول

كيف صرت سلفيّاً؟

مقدمة

سنتعرّف في هذا الفصل على نماذج وصور لمجموعات من الشباب السلفيين، ممن ينتمون إلى الدعوة السلفية التقليدية، أي تلك التي تمثّل امتداداً لمدرسة الشيخ ناصر الدين الألباني وتلاميذه، وكانت باستمرار تعلن بأنّ أهدافها علمية وتربوية ودعوية بحتة، تقوم على مبدأ «التصفية والتربية»، وترفض الولوج إلى العمل السياسي والحزبي والتنظيمي، بصورة صارمة، وتتمسّك بأولوية تصحيح العقائد الإسلامية، وترسيخ المفاهيم السلفية في هذا المجال، وتنقيح علوم الدين، والاهتمام بدرجة كبيرة بعلم الحديث النبوي، للتمييز بين ما هو صحيح وضعيف، وهو العلم الذي برز فيه وتميز شيخ هذا الاتجاه محمد ناصر الدين الألباني.

نجد في أغلب الحالات التي نلتقي فيها، هنا، ونتابع تطوّرها، أنّ تجاربها الشخصية مع هذا التيار، تشترك في أمور رئيسة أهمّها أنّ ما دفعهم نحو هذا التيار والانخراط فيه، هي «الغواية العلمية»، ابتداءً، إذ يتميز أصحاب المنهج السلفي، عن باقي المدارس الإسلامية الأخرى، بالاهتمام بالعلوم الشرعية، والتثبت من صحّة الأحاديث، والعودة إلى النصوص الشرعية بصورة مباشرة، لاستنطاق الموقف الفقهي المطلوب تجاه مختلف الأحداث والقضايا المحيطة، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو حتى شخصية.

يبرز مدى اهتمام التيار السلفي- التقليدي (العلمي)، بالعلوم الشرعية، من خلال المنزلة الرفيعة والمركزية التي يحتلها مفهوم «طالب العلم» في أوساط هذا التيار، فبالرغم من عدم وجود تنظيم مؤسسي، أو بنية هيراركية تجمع أفراد التنظيم، كما هي الحال عند الجماعات والأحزاب الإسلامية الأخرى، فإنّ التمييز في المراتب، عملياً، يأتي بحسب التعريف المتداول، ففي المرتبة الأولى يأتي مصطلح «الشيخ»، وفي الثانية «طالب العلم»، وفي المرتبة الثالثة «الدارسون»، وهو تصنيف عام فضفاض، لا يوجد تعريف دقيق

ومحـدّد لـكل مـن تلـك المصطلحـات، ولا يوجد هنالـك توافق حاسـم على من يُعـدّون في المنزلـة الأولى أو الثانيـة أو حتـى الثالثة، ولا حتـى أي إطار تنظيمي، لمـن هـم داخـل التيـار أو خارجه!

إلاّ أنّـه، ومـن خـلال النـماذج، التـي سـنطّلع عليهـا في الصفحـات القادمـة، سنكتشـف بـأنّ الترتيـب الأكـثر شـيوعاً، يتمثّـل في اعتبـار الشـيخ نـاصر الديـن الألبـاني، الـذي أوجد هـذه الاتجاه منذ قدومـه إلى الأردن في بداية الثمانينيات، يمثّـل الشـيخ الرئيـس، الـذي يحظـى بموقـع رمـزي ومعنـوي، وهالـة كبـيرة، وأصبـح تلاميـذه المقربـون، لاحقـاً، شـيوخ السـلفية في الأردن، ومـن أبرزهـم: محمـد إبراهيـم شـقره، عـلي الحلبـي، مشـهور حسـن، سـليم الهـلالي، مـراد شـكري، محمـد موسى نـصر[٧٨].

لكـن مـع وفـاة الشـيخ الألبـاني في العـام ٢٠٠٠، دبّ الخـلاف بـين أحـد أبـرز تلاميـذه، وخليفتـه المنتظـر، محمـد إبراهيم شـقره، والتلاميذ الآخرين للشـيخ، ومـن أبرزهـم عـلي الحلبي ومشـهور حسـن وسـليم الهـلالي، فتمّ إقصاء شـقرة مـن التيـار، والتشـهير بـه، ثـم في مرحلة لاحقة أُخـرج مراد شـكري، ولاحقاً دبّ الخـلاف بـين سـليم الهلالي وعـلي الحلبي، فأُخـرج الهلالي من قيادة هـذا التيار، وأصبـح كلّ مـن الشـيخ علي الحلبي ومشـهور حسـن، مع مجموعـة أخرى من أسـاتذة الشريعـة في الجامعـات الأردنيـة بمثابـة المرجعيـة الدينيـة والفكريـة لهـذا التيـار، فـبرزت أسـماء جديـدة، مثـل: الدكتـور باسـم الجوابـرة، والدكتور زيـاد العبـادي، بالإضافـة إلى أسـاتذة شريعة آخريـن، مثل: محمـد موسى نصر، وحسـين العوايشة[٧٩].

بالرغـم مـن رفـض التيـار التقليـدي لأي صيغـة مـن الصيـغ الحركيـة

(٧٨) حـول السـلفية التقليديـة أو المحافظـة أو العلميـة، بحسـب المصطلـح الـذي يطلقـه الباحثـون عليهـا، وتاريـخ تأسيسـها وتطورهـا في الأردن، انظـر: محمـد أبـو رمـان وحسـن أبـو هنيـة، الحـل الإسـلامي في الأردن: الإسـلاميون والدولـة ورهانـات الديمقراطيـة والأمـن، مركـز الدراسـات الاسـتراتيجية في الجامعـة الأردنيـة ومؤسسـة فريدريـش أيـبرت، عـمان، ط١، ٢٠٠٣، ص٢٣٠-٢٣٤

(٧٩) المرجع السابق، ص٢٤٠-٢٤٣

والتنظيمية، بوصفها «بدعاً»، ليست من الدين، وخارج المنهج المتّبع، إلاّ أنّ شيوخ التيار (الحلبي ومشهور حسن، وكان معهم الهلالي سابقاً) قاموا بتأسيس مركز الألباني للدراسات، الذي أصبح بمثابة البوتقة المؤسسية الرئيسة للتيار، ويقوم بإصدار مجلة الأصالة وعقد دورات ودروس في العلم الشرعي، ثم أطلق شيوخ التيار فضائية جديدة، هي فضائية الأثر، وتبث دروسهم وتوضّح مواقفهم، بالإضافة إلى من يمثّلون معهم الخط الفكري نفسه في العالم العربي.

في السنوات الأخيرة، برزت ظواهر جديدة داخل التيار السلفي، يتمثّل أبرزها بحالة الانشقاقات والخصومات المتتالية والشديدة في أوساطه، وهي الحالة التي أدت إلى إقصاء مجموعة من القيادات التقليدية، (تحدّثنا عن محمد شقرة، وسليم الهلالي ومراد شكري من تلاميذ الألباني نفسه) ثم تمرّد بعض «طلاب المشايخ» الصاعدين، وصعدت الاختلافات والسجالات الحادّة إلى السطح، كما نرى في حالة كلّ من الشيخ عمر البطوش، عمر بن إبراهيم آل عبد الرحمن، الملقب بأبي طلحة (وهم من تلاميذ علي الحلبي، سابقاً)، وعلى المنوال نفسه، ثمة حالة من التململ وإرهاصات التمرّد المتعددة.

الظاهرة الثانية تتمثّل في بروز الاختلافات، أيضاً، بين شيوخ التيار في الأردن، وبصورة خاصة علي الحلبي، الذي يعدّ عملياً الممسك بأزِمّة التيار ومفاتيحه، وحلفائهم في السعودية، وبصورة خاصة الشيخ ربيع بن هادي المدخلي، الذي يمثّل مع تلاميذ الألباني امتداداً لما يسمّى بالمدرسة السلفية الجاميّة، أي تلك التي لا تكتفي بعدم الانخراط في العمل السياسي والحزبي، بل واتخاذ مواقف حادّة من الإسلاميين الآخرين، بما يصل في بعض الدرجات إلى تضليلهم، والقول بوجوب طاعة ولي الأمر، وعدم جواز أي صورة من صور المعارضة، والتأكيد دوماً على وجوب «النصيحة السريّة» للحاكم، والمواقف المتشدّدة والحادّة من المخالفين في داخل التيار السلفي نفسه، سواء كانوا من الجهاديين (يطلقون عليهم وصف الخوارج والتكفيريين)، أو حتى السلفيين الحركيين أو الإصلاحيين، مثل محمد سرور زين العابدين، عبد الرحمن عبد الخالق، د. سلمان العودة وسفر الحوالي، وغيرهم.

أمّـا الظاهـرة الثالثـة والمهمـة، فتتمثّـل في بـروز صـف جديـد مـن القيادات الشـبابية في أوسـاط هـذا التيـار، وأغلبهـم ممـن أنهـوا الدراسـات العليـا في الشريعـة الإسـلامية أو في طريقهـم إلى ذلـك، وهـي حالة جديدة، بـل ومخالفة تماماً للمراحل السـابقة من عمر التيار، في الأردن، عندما كان شـيوخه يسـخرون مـن أسـاتذة الجامعـات، ويقللـون مـن شـأن الشـهادات الجامعيـة، بينـما نرى حاليـاً الجيـل القيـادي الصاعـد الجديـد يحـرص عـلى نيـل الشرعيـة الأكاديمية، فبإطلالـة خاطفـة عـلى هـذا الجيـل سـنجد أسـماءً متداولـة مؤثّـرة، مـن ذوي الشـهادات العليـا، مثـل حمـزة المجالي، محمـد الرمحي، معاذ العوايشـة، أحمد أبـو سـيف، محمـود محاديـن وغيرهم.

يحمـل عـدد مـن القيـادات الأكاديميـة الجديـدة في الأوسـاط السـلفية التقليديـة بـذور «التمـرّد الناعـم» عـلى المشـيخة الحاليـة، عـبر العـودة إلى التأكيـد عـلى مبـادئ الدعـوة الرئيسـة المعروفـة، ويتمثّـل برفـض منـح الهالـة الدينيـة السـلطوية، لأي مـن الفقهـاء والعلـماء الكبـار، وهو ما جعـل من أهم قضايـا المنهـج السـلفي رفض التعصـب المذهبي، لكنّ بعض القيـادات الجديدة تـرى بـأنّ أبنـاء التيـار أصبحـوا يُضفـون هـذه الهالـة والمنزلـة الاسـتثنائية، بـل ويمارسـون التعصـب نحـو شـيوخ التيـار اليـوم.

تبـدو نقطـة الخلاف السـابقة (بـين الجيل القيادي الأكاديمي الجديد وشـيوخ التيـار) مـبرّرة ومنطقيـة، لكنّهـا تسـتبطن مـا قـد لا يقولـه هـؤلاء الأكاديميـون صراحـةً، وهـو أنّ الخلافـات التـي ظهرت بـين قيـادات التيـار، وأدّت إلى إقصاء بعضهـا، وهـي خلافـات اتخـذت طابعـاً خلافيـاً دينيـاً في أحيـان، لكنّهـا في جوهرها، كما يقرّ أشـخاص عديدون في أوسـاط السـلفيين، ذات طابع شـخصي، وبعضهـا أخلاقـي، مرتبـط بالأمـور الماليـة، والنزاهـة العلميـة، بـل والمصداقيـة الأدبيـة، وهـي جوانـب يفـترض أنّهـا عـلى درجـة مـن الأهميـة والخطـورة في تيـار ذي طابـع دينـي، يدعـو إلى الأخـلاق والقيم، عـلى الصعيد الدعـوي العام، والصعيـد الداخـلي بـين الأفراد أنفسـهم.

علـى هـذا الصعيـد، ولخطـورة وحساسـية الحديـث في مثـل هـذه القضايـا، فـإنّ عـدداً مـن أبنـاء هـذا التيار المطّلعـين يشـيرون إلى موضوع محـاط بسريّة كاملـة، وهـو مصـادر التمويـل، بعضهـا داخـلي وآخـر خارجـي، وهـو الموضوع الـذي يقـف وراء إقصـاء سـليم الهلالي، وسـجن أحد أبـرز الدعـاة الصاعدين في التيـار، أبـو طلحـة، ويطـرح تسـاؤلات حـول طبيعـة العلاقـة بـين شـيوخ التيار والمؤسسـة الرسـمية في الأردن، والمؤسسـة الدينية الرسـمية في المملكـة العربية السعودية.

لـن نتوسّـع في هـذا الموضـوع، فهـو ليس رئيسـياً في اهتماماتنا هنـا، ولا نجد حديثـاً صريحـاً وموثّقـاً فيـه، إلاّ أنّـه تكفي الإشـارة هنـا إلى ما أصبـح يمثّله من «ثقـب أسـود» في مصداقيـة القيـادة العلميـة والأدبيـة للتيـار، وعلاقـة أفـراد التيـار ببعضهم.

إذا أردنـا أن نراجـع، بصـورة أكثر تحديداً، ما سـبق، عبر رسـم خارطة القيادة العلميـة والأدبيـة للتيار، فسـنجد أنّنا نتحدث عن الشـيخ الرئيس، محمد ناصر الديـن الألبـاني، الـذي اسـتقر في الأردن في الثمانينيـات، ثم بـدأت مجموعة من التلاميـذ والأتبـاع تلتـف حولـه، وبرز خـلال التسـعينيات الصـف الأول المحيط بالشـيخ، وفي مقدمتهـم محمـد إبراهيـم شـقرة، عـلي الحلبي، مشـهور حسـن، سـليم الهـلالي، مـراد شـكري، حسـين العوايشـة، ود. محمـد مـوسى نـصر، لكن خـرج بعـد وفـاة الشـيخ الألباني مـن هذا الصف، كل من محمد شـقرة وسـليم الهـلالي ومـراد شـكري (خـرج سـابقاً)، وتمـت إعـادة تشـكيل القيـادة العلميـة الجديـدة مـن علي الحلبي، مشـهور حسـن، د. زيـاد العبادي، د. باسـم جوابره، ويبـدو أنّ د. حسـين العوايشـه، وإن كان يحظـى بمكانـة أدبيـة في الأوسـاط السـلفية، إلاّ أنّـه ينـأى بنفسـه عن الخلافـات والإشـكاليات الواقعية.

إلى جـوار هـذه القيـادة تمتلـك شـخصيات سـلفية أخـرى مكانـةً خاصـة في أوسـاط السـلفية التقليديـة، ولهـا دورهـا في حسـم الخلافـات، وتمثّل جـزءاً من «مرجعيـة الظـل»، لكنهـا ليسـت بـارزة إعلاميـاً، ولا تبـدو مهتمـة بذلـك، ولا تمتلـك رصيـداً كبـيراً مـن الكتـب والمنشـورات، التـي تمثّـل مـؤشّراً رئيسـاً عـلى

صعـود وبـروز القيـادات السـلفية، وفي مقدمّـة هـذه الشـخصيات، صالـح طـه (أبـو إسـلام)، والشـيخ رأفـت لطفـي، الـذي يعمـل موظّفـاً في شركـة الكهربـاء الأردنيـة، وعبداللـه الموصـلي، وهـو إمـام وخطيـب في أحـد مسـاجد حـيّ الجاردنـز في عـمّان، والشـيخ غالـب السـاقي[٨٠].

أمّـا الصـف الأكاديمـي السـلفي القيـادي الجديـد، الـذي بـدأ بالـبروز مـع الألفيـة الجديـدة، ويشـكّل جيـلاً شـابّاً جديـداً في التيـار، فنجـد فيه أسـماء كل مـن د. حمـزة المجـالي، ود. معـاذ العوايشـة، ود. محمـد الرمحـي، ود. محمـود محاديـن، ود. أحمـد أبو سـيف، وتم إقصـاء بعض الشـباب الصاعدين من هذا الجيـل مـن قِبـل المشـيخة التقليديـة، مـن أمثـال: عمـر البطـوش وأبـو طلحـة السـلفي، وهـما إمامـان في مسـاجد وزارة الأوقـاف، تعرّضـا في الآونـة الأخـيرة لمشـكلات في العمـل، ودخـلا في نـزاع مـع الـوزارة، وإلى جـوار هـذه الأسـماء البـارزة الجديـدة نجد في مدينة السـلط أحمد قطيشـات، وهو خطيب مسـجد المركـز الثقـافي في المدينة.

ليـس مـن الممكـن الحصـول عـلى أرقـام دقيقـة تحـدد حجـم هـذا التيـار، أو عـدد مـن ينتمـون إليـه، فنحـن لا نتحـدث عـن منظّمـة ولا مؤسسـة أو حتـى حـزب سـياسي أو حركـة منظمة، بـل عن تيار يتسـم في علاقاتـه الداخلية بمنطـق فضفـاض هلامـي، بلا أطر أو حـدود ثابتة، تقوم العلاقـة فيه على طابع المشـيخة (الشـيخ، طـلاب العلـم، التلاميـذ)، والصيغـة الغالبة عـلى العلاقة بين أبنائـه «أدبيـة» و»معنويـة»، ولا توجـد أي صيغـة إلزاميـة، إلاّ أنّ ذلك لا ينفي أنّ هـذه «السـلطة الأدبيـة»، ذات تأثـير جوهـري عميق، في قضايـا مفصلية، إذ تمتلـك القيـادة العلميـة، المرجعيـة، إعـادة هيكلـة وتصميـم الخطـاب الفكري للتيـار، وأولوياتـه ومواقفـه، في كل مرحلـة أو منعطف تاريخـي، مثل الأحداث الجاريـة، أو حتـى ترفيـع أسـماء وإقصاء أخرى مـن صفوف القيـادة أو الأفراد، كـما حـدث مـع النماذج المتعـددة التـي ذكرناهـا آنفاً.

(٨٠) لقـاء مـع أحـد أفـراد التيـار السـلفي التقليـدي، رفـض ذكـر اسـمه، في مكتبـي في مركـز الدراسـات الاسـتراتيجية في الجامعـة الأردنيـة، عـمان، بتاريـخ ٢٣-١٢-٢٠١٣.

ينتشر التيار السلفي في محافظات متعددة في المملكة، لكن كثافته وحضوره البارز يتبدّيان في العاصمة عمان، وبصورة أكثر تحديداً في المناطق الشرقية، ذات الطابع الشعبي، والكثافة السكانية الأردنية- الفلسطينية، مثل جبل النصر، حي نزال، القويسمة، وفي محافظة الزرقاء ومدينة الرصيفة، وبدرجة أقل في محافظات الشمال، مثل مدينة إربد، بينما لا يحظى التيار بحضور وانتشار كبير في مدينة السلط، ومحافظات الجنوب.

يشير بعض السلفيين إلى مؤشّر جديد على صعيد القيادة، إذ كانت أغلب القيادات الجيل السابق من أصول فلسطينية، وهي حالة طبيعية، نظراً لمناطق انتشار التيار وكثافة حضوره، إلاّ أنّ الأعوام الأخيرة شهدت بروز قيادات من أصولٍ شرق أردنية، بصورة لافتة، مثل معاذ العوايشة، محمود محادين، باسم الجوابرة، زياد العبادي، عمر البطوش، حمزة المجالي.

سنقترب في هذا الفصل من نماذج مختلفة في هذا التيار، عبر أربعة مستويات، المستوى الأول مجموعة من أبناء «حيّ الطفايلة» في عمان، من تلاميذ علي الحلبي ومشهور حسن، وأغلبهم من جيل الأربعينيات، والمستوى الثاني الجيل الأكاديمي الجديد، عبر تجربة د. معاذ العوايشة، والمستوى الثالث جيل الشباب، عبر تجربة شابين، الأول هو المهندس منتصر (يكنّي نفسه بأبي هود السلفي)، والثاني هو فتحي العلي الآثري، والمستوى الرابع المتمرد على المشيخة التقليدية، وسنتناول مثالاً عليه عمر البطوش.

- أ -

سلفيو حيّ الطفايلة: الالتزام بمنهج «الشيوخ»

في منزل لأحد أبناء الدعوة السلفية، في حيّ الطفايلة، الذي اشتهر خلال السنوات الأخيرة بحراكه الشعبي المطالب بالإصلاح السياسي؛ بوصفه الأعلى سقفاً والأكثر تحدّياً وعناداً في مواجهة الحكم، التقينا بتسعة من أبناء التيار السلفي في هذا الحيّ، وتعرّفنا على معالم رحلتهم مع السلفية؛ لماذا اختاروا هذا المنهج؟ كيف؟ وما هي أبرز آرائهم الفكرية والدينية[٨١].

في البداية، استفسرنا عن حجم التيار السلفي في حيّ الطفايلة؟ أجابوا بصعوبة تحديد ذلك، فهنالك من يلتزم مع المجموعة في كل النشاطات، وهنالك من يتقبل الأفكار السلفية ويؤيدها، ومن يرجع إلى الشيوخ السلفيين في مواقفه وفتاويه الفقهية، فليس هنالك أي إطار تنظيمي أو إداري، يحدّد من هم داخل التيار، ومن هم خارجه، لكن المجموعة النشيطة، التي تتبنّى المنهج السلفي، بصورة كاملة، وتحضر الدروس وتشارك في الأنشطة الاجتماعية والدعوية، تصل إلى عشرين شخصاً، من أبناء الحيّ أو جواره ممن هم من أبناء محافظة الطفيلة في الأصل.

بالطبع، مثل هذا الرقم يبدو متواضعاً تماماً عندما نعرف أنّ سكان حيّ الطفايلة يبلغون عشرات الألاف، لكنّ حجم التيار يقاس بالتأثير الدعوي والديني والفكري، وليس فقط بعدد الناشطين، فالقيمة التي يتحدث عنها هؤلاء الأشخاص لا تتمثل بعمليات تجنيد أو تنظيم لأشخاص، إنّما بانتشار الأفكار وتعميمها قدر المستطاع، وهو ما يعتبرون أنّهم نجحوا فيه إلى

(٨١) أجريت هذه المقابلة في منزل أحد هؤلاء في حيّ الطفايلة في عمان، بتاريخ ٣٠-١١-٢٠١٣.

حـدّ كبـير خـلال السـنوات الماضيـة، إذ كانـت البدايـات صعبـة، بخاصـة حرص السـلفيين عـلى الالتـزام بنمـط مـن التديـن الصـارم، والالتـزام بتعاليم الإسـلام، حتـى لـو خالفت العـادات والظواهـر الاجتماعية، لكن مع مـرور الوقت أصبح تقبـل المجتمـع لذلـك أكـبر، وثقـة النـاس بالدعـوة السـلفية ازدادت، كـما ترى هـذه المجموعة.

ليـس مـن الصعوبـة أن تـدرك منـذ البدايـة بأنّنـا نتحـدث مـع مجموعـة تلتـزم بالمنهـج السـلفي التقليـدي- العلمـي، فهـم يحـضرون دروس الشـيخين؛ عـلي الحلبـي ومشـهور حسـن، ويقتربـون في رؤيتهـم الدعويـة والفكريـة بمـا يفتـي به شـيوخ الدعوة السـلفية، ويلتزمون بالأسـس الرئيسـة للمنهـج؛ التركيز عـلى العلـم الشرعـي، رفـض الانخـراط في العمـل التنظيمـي والحـزبي، الاهتمام بمـا يعتبرونـه تصحيـح المفاهيـم الدينيـة الخاطئـة في المجتمـع.

وفيـما إذا كان هنالـك حضـور لاتجاهـات إسـلامية أخـرى في الحـيّ؛ فهـم يرون بأنّ شـباب جماعة الإخوان المسـلمين ناشـطون وفاعلون، ولهم نشـاطات متعـددة، ويتحركـون بصـورة دائبـة لكسـب الأنصـار لمواقفهـم السياسـية المعارضـة للحكومـات، فيـما بـدأت تظهر إرهاصـات لمتأثرين بالأفكار السـلفية الجهاديـة مـن أبنـاء الحـيّ، خـلال الفـترة الأخـيرة، لكنّهـم محـدودون وغـير فاعلـين عـلى أرض الواقـع، بينـما دخـل بعض أفـراد المجموعـة السـلفية، هذه، بنقاشـات معهـم عـبر العـالم الافـتراضي (الانترنـت) حـول الموقـف مـن العمـل السـياسي والحكومـات ومبـدأ الخروج عـلى الحاكم، الـذي يمثّل خطّاً، بـل حدّاً، كبـيراً فاصـلاً بـين موقـف السـلفيتين التقليديـة والجهاديـة.

وبالرغـم مـن انخـراط المجموعـة السـلفية، في الحـيّ، في التيـار السـلفي التقليـدي عمومـاً، ومشـاركة أبنائهـا في المحـاضرات والـدروس، واللقـاء مـع الشـيوخ المعروفـين والتأثـر بهـم، والتزامهـم بحضـور دروس أحد أبرز الشـيوخ الصاعديـن في التيـار، د. أحمـد أبـو سـيف، الـذي يخطـب – أحيانـاً- بمسـجدٍ في جبـل التـاج، وهو مسـجد قريـب من أطراف حـيّ الطفايلـة، إلاّ أنّهـم يؤكّدون عـدم اهتمامهـم أو اكتراثهـم بالخلافـات، التـي حدثـت في أوسـاط التيـار منـذ

وفـاة الألبـاني، فهـم، عمومـاً، يواظبون على سـماع محاضرات ودروس الشـيخين مشـهور حسـن وعـلي الحلبـي، منـذ البدايـة، ويتجنبـون تماماً الحديـث في القضايـا الإشـكالية التـي حدثـت، ويـرون أنهـم «غـير معنيـين بهـا»!

يحفّزنـا هـذا النقاش مع المجموعة السـلفية في الحـيّ، للعودة إلى البدايات؛ كيـف تأثروا بالمنهج السـلفي؟ ولماذا؟

يـبرز، هنـا، تأثـير ملحـوظ لأحـد أفـراد المجموعـة، زيـد عـواد (أبـو أسـامة)، وهـو في الأربعينيـات مـن عمـره، كـما هـي حـال أعـمار أغلـب أفـراد هـذه المجموعـة، موظـف في القطـاع العـام، لكن مـن الواضـح أنّه أحد أهـم مفاتيح تأسـيس هـذه المجموعـة ونـشر الفكـر السـلفي في حـيّ الطفايلـة.

وبالرغـم مـن أنّ أفـراد المجموعـة هـم مـن أبنـاء حـيّ الطفايلة، سـواء منذ فـترة قديمـة أو حديثة، ويتشـابهون في العديـد من الخصائـص الاجتماعية، فهم غالبـاً مـن الطبقـة الوسـطى الدنيـا، ومن عشـائر الطفيلـة، ومن بيئـة محافظة إجـمالاً؛ إلاّ أنّ تجاربهـم الفكريـة السـابقة متباينـة بعض الشيء.

هنالـك مـن كان قريبـاً مـن خـط جماعـة الإخـوان المسـلمين، ويشـارك في نشـاطات الجماعـة وأفكارهـا ومواقفهـا، ومـن كان أقـرب إلى جماعـة التبليـغ، ومـن لم تكـن لـه سـابقة بالالتـزام الدينـي نفسـه، لكنّهـم أجمعـوا عـلى أنّ مـا أقنعهـم في الدعـوة السـلفية، ابتـداءً، وشـكّل مصـدر الغوايـة والإغراء الأسـاسي هـو حـرص السـلفيين عـلى العلـم الشرعـي وتركيزهـم عـلى الشـؤون الدينيـة، وبسـاطة الدعـوة وسـهولتها باعتمادهـا على «الدليـل الشرعي» (أي الاسـتدلال بالنصـوص مـن القـرآن والسـنة النبويـة)، والتأكّـد مـن صحّـة التديّـن والتزامه بالطريقـة الصحيحـة، مـن خـلال البحـث في مـدى صحّـة الأحاديـث، والابتعاد عـن التعصّـب الحـزبي، وعـدم خلـط الديـن بالسياسـية وبالأهـواء الشـخصية والسياسـية، بخـلاف الأحـزاب والجماعـات الإسـلامية الأخـرى، التـي كان عـدد مـن أبنـاء هـذه المجموعـة يتأثـر بهـا، لكنّهـا لم تكـن تعطـي العلـم الشرعـي ودراسـته وتدريسـه أهميـة حقيقيـة، ولا تهتـم بالدليـل الشرعـي، ولا بربـط مواقفهـا وممارسـاتها بـه، وتخلـط بـين التعصـب السـياسي والحـزبي مـن جهـة

والديـن مـن جهـة أخـرى، بـل تغلّـب في أحيـان كثيرة الاعتبـارات الحزبية على الاعتبـارات الدينيـة والفقهيـة.

أحـد أفـراد المجموعـة كان يتعـاون مـع الإخـوان المسـلمين، ويشـاركهم في نشـاطاتهم المختلفـة، لكنّـه اكتشـف مـع مـرور الوقـت عـدم اهتـمام أفـراد الجماعـة (الإخـوان) بالعلـم الشرعـي، وعـدم التزامهـم بصلـوات الجماعـة في المسـاجد، ولا بالتقيـد بالأحـكام الشرعيـة، فشـعر بأنّ هنالـك «تسـيّباً» كبيراً في التـزام أبنـاء الجماعـة، مـا طرح لديـه شـكوكاً في حرصهم على التديّـن الصحيح، وشـعر بتغليبهـم الاعتبـارات الحزبيـة عـلى الجوانـب الدعويـة والدينيـة، بينما وجـد الأمـر مختلفـاً بالكليـة لدى الدعـوة السـلفية، التي تهتـم بالعلم الشرعي وبالالتـزام الدينـي وبالتقيـد بالأحـكام الشرعيـة، وتبتعـد تمامـاً عـن الاعتبارات السياسـية والحزبية.

والحـال نفسـها، بالنسـبة لبعـض مـن كان يلتـزم مـع جماعـة التبليـغ، خلال حقبـة الثمانينيـات، وقـد خـرج مـع تلـك الجماعـة إلى العديـد مـن المسـاجد والمناطـق، لكنّـه مـع مـرور الوقـت بدأ ينزعج مـن عدم اهتـمام الجماعة بمدى صحّـة الأحاديـث، ومـن ضعـف مسـتوى العلـم الشرعـي لـدى أفرادهـا، بـل واختزالهـا الإسـلام فقـط بـ«الخروج في سـبيل الله»، ما جعله يبحـث عن تصوّر آخـر للدعـوة والالتـزام الدينـي، ولم يجـد ذلـك في جماعـة الإخـوان المسـلمين، فيما وجـده في السـلفيين.

البدايـات العمليـة كانـت عـبر الشـيخ زيـد عـوّاد، الـذي تأثر بالشـيخ رأفت لطفـي، وهـو موظـف في شركـة الكهربـاء، أصبـح، لاحقـاً، مـن المعروفـين في أوسـاط التيـار السـلفي التقليـدي، قـام زيـد بـدورٍ أسـاسي في بنـاء نـواة التيـار السـلفي في حـيّ الطفايلـة، وأثّـر عـلى الآخريـن. ومـع مـرور الوقـت تشـكّلت هـذه المجموعـة السـلفية، وسـاعد عـلى التقـاء أفرادهـا وتآلفهـم عامـل الـدم والقرابـة والجـيرة، فأصبحـوا يقومون بـدورٍ فاعل في حيّ الطفايلـة في التعريف بالدعـوة الإسـلامية، وفقـاً للمنهـج السـلفي، ويحـرص أفرادهـا عـلى حضـور الـدروس العلميـة المتسلسـلة لـكل مـن مشـهور حسـن وعـلي الحلبـي، وفي

الجـوار خطـب ودروس أحمـد أبـو سـيف.

وبالرغـم مـن أن تعليـم أغلبهـم يقـع ما بين شـهادة الدبلـوم والثانوية، فيما يكمـل آخـر دراسـة بكالوريـوس الشريعة الإسـلامية في جامعة خاصـة، إلاّ أنّهم حريصـون عـلى مواكبـة التعليـم الشرعـي، عـبر الشـيوخ السـلفيين، وأيضـاً مـن خـلال الفضائيـات السـلفية، وتحديـداً فضائيـة الأثر، التـي تمثّل التيار السـلفي التقليـدي الأردني، بالإضافـة إلى فضائيـات أخـرى، مثـل: البصـيرة والرحمـة، وبعضهـم يتابـع القنـوات العلميـة، مثل ديسـكفري.

يقـف السـلفيون، في الحـيّ، في موقـع مختلـف تمامـاً مـع الحـراك الشـبابي المعـارض المعـروف، الـذي يطالـب بالإصلاحـات السياسـية والتغيـير، ويخـرج في مسـيرات ومظاهـرات، ويرفـع مـن سـقف شـعاراته السياسـية، مـا أدى إلى اعتقـالات عـدة طالـت أفـراداً منـه، لكـن بالرغـم مـن هـذا الاختـلاف لم يتحدّ السـلفيون الحـراك، ولم يقفـوا في وجهـه علانيـة، إنمـا اكتفـوا بإبـداء مواقفهـم الفكريـة منـه، وهـي التـي تسـتند إلى رؤيـة التيـار السـلفي التقليـدي، عموماً، ضـد المظاهـرات والمسـيرات، وأي نشـاطات سياسـية معارضـة، بوصفهـا إن لم تكـن خروجـاً مسـلّحاً عـلى الحاكـم اليـوم، فإنّهـا تفـضي إلى خـروج مسـلّح في الغـد، كـما يقـول أحـد السـلفيين في جلسـتنا معهـم.

فالموقـف السـلفي يـرى حرمـة المظاهـرات والمسـيرات[٨٢]، ويضيـف إلى ذلـك زيـد عـدوان «بأنّنـا قـد نتفـق مـع مطالـب الحـراك، وربمـا أهواؤنـا تدفعنا إلى مشـاركتهم في هـذه الاحتجاجـات، نظـراً للظـروف الاقتصاديـة الصعبـة، لكننـا نضبـط أنفسـنا بالأحـكام الشرعيـة، التـي لا تجيـز ذلـك». ويعقّـب آخـر مـن

(٨٢) انظـر: محمـد أبـو رمـان، سـلفيو الأردن وثـورات الربيـع العـربي، مركـز الجزيـرة للدراسـات، لقـراءة نـص التقريـر كامـلاً اقـرأ الرابـط التـالي:

http://studies.aljazeera.net/ResourceGallery/media/Documents/20122/22/7/012722105741145580Jordanian%20Salafia.pdf

السلفيين على هذا الموقف بالقول «أغلب المظاهرات والمسيرات تخرج لأسباب دنيوية، ولا تجد فيها مضموناً دينياً حقيقياً، بل كثير من هؤلاء الشباب ليس ملتزماً أصلاً بأحكام الإسلام، فكيف نشارك في ذلك؟»!

ويستحضر جلساؤنا السلفيون، في هذه الجلسة، الأحاديث النبوية التي تحثّ على الطاعة، وتحذّر من الخروج على الحكّام، وما قد يؤدي إليه ذلك من «فتنة»، ودماء وفوضى، ويتساءل بعضهم « أين نذهب بهذه الأحاديث النبوية الواضحة في تحريم المظاهرات والاحتجاجات؟»!

أما عن الموقف من دخول السلفيين المصريين في مضمار العمل السياسي والحزبي، ومشاركتهم في الانتخابات النيابية، فيرفض أصحابنا ذلك، ويتوافقون مع رأي مشايخهم مثل علي الحلبي ومشهور حسن، اللذين رفضا القبول بالتجربة المصرية، ويؤكد أصحابنا على صحة هذا الموقف، إذ ينقل أحدهم عن الشيخ مشهور قسمه في بداية هذه التحولات في موقف سلفيي مصر بأنّ «تجربتهم ستفشل»، وينهي السلفي حديثه بأنّ «الأحداث أكدت على صحة هذا القسم».

-٢-

معاذ العوايشة: الجيل الأكاديمي الجديد

في جلسة أخرى جمعتنا مع الدكتور معاذ العوايشة وعدداً من أبناء التيار السلفي، ممن يسيرون حالياً في طريق إتمام دراساتهم العليا، للحصول على شهادة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية، في منزله المرتبط بمسجد الهجرة في حيّ النصر في عمان[٨٣].

في هذه الجلسة سنجد أنفسنا أمام الجيل الجديد في التيار، ممن يحملون أفكاراً جديدة ورؤية نقدية لواقع التيار على الساحة الأردنية، بخلاف مجموعة حيّ الطفايلة التي تتبنى بصورة كاملة مواقف وأفكار مشيخة التيار التقليدي.

الدكتور معاذ العوايشة، من مواليد العام ١٩٧٥، حصل مؤخراً على درجة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية من جامعة اليرموك، وكان قد حصل على الماجستير من الأردنية، والبكالوريوس من كلية الدعوة وأصول الدين (حالياً كلية في جامعة البلقاء التطبيقية)، وهو إمام مسجد دار الهجرة وخطيب الجمعة فيه، منذ مدّة طويلة.

ولد معاذ في السعودية، وأمضى فترة الدراسة الأولى والطفولة هناك مع أسرته، فوالده معلّم للغة العربية، وله ميول سلفية، حضر معاذ مع أسرته إلى الأردن مع حرب الخليج الثانية، وهو في الصف التاسع الابتدائي، ليقطنوا جبل النصر، ويكمل دراسته في الأردن.

(٨٣) جرت المقابلة بتاريخ ٣-١٢-٢٠١٣

في البدايـات، لاحـظ معـاذ تعدد الجماعات والحركات الإسـلامية في المسـاجد، وحتـى في مدرسـته، أبـو الهدى الصيـادي الحكومية، في حيّ جبل النصر نفسـه، وكانـت أجـواء الانتفاضـة الفلسـطينية تلقـي بظلالها عـلى المشـهد الأردني، مع قيـام عـدد من شـباب جماعة الإخـوان المسـلمين بالتوجه نحـو الأراضي المحتلة في عمليـات فدائيـة، وكان خطـاب شـيوخ الإخـوان يحظـى بحضـور كبـير في الأوسـاط الشعبية.

لم تطـل حـيرة معـاذ تجـاه الحـركات الإسـلامية، فتأثـير عمّـه الدكتـور حسـين العوايشـة كان كبـيراً عليـه في البدايـة، إذ كان عمّه أحد أبرز الشـيوخ السـلفيين في الأردن، ويحظـى بعلاقـات وطيـدة مـع الشـيوخ السـلفيين الآخريـن، وفي مقدمتهـم الشـيخ الألبـاني، الـذي كان يقطـن هـو كذلـك في جبـل النـصر.

هـذه البيئـة الاجتماعيـة المحيطـة أتاحـت لمعـاذ فرصـة اللقـاء والجلـوس مـع كبار الشـيوخ السـلفيين مبكّـراً، فكان يحضر جلسـاتهم الخاصة ودروسـهم العامـة، ويواظـب عليهـا، يقـترب مـن مجالـس الألبـاني، ويتابـع دروس عـلي الحلبـي ومشـهور حسـن، ويحـضر غالبـاً مجالـس عمّه، فـكان منذ سـنٍّ مبكّرة منخرطـاً في الأوسـاط السـلفية، وبالقـرب مـن القيـادات المعروفـة في التيـار.

اندمـج معـاذ في الـدروس العلميـة الشرعيـة السـلفية مبكّـراً، وتعلّـم أصول المنهـج والعلـم الشرعـي، وعاش في الأوسـاط السـلفية خلال العقديـن الماضيين، والتحـق بمرحلـة البكالوريـوس بكليـة الشريعـة، وتوسّـعت دائـرة علاقاتـه ومعارفـه بالطـلاب السـلفيين في الجامعـة خـلال تلـك الفـترة.

خـلال تلـك الفـترة، في التسـعينيات، بـدأت الاختلافـات السـلفية تطفـو عـلى السـطح، وظهـرت السـجالات بـين الاتجـاه التقليـدي والاتجاهـات «السرورية» والحركيـة، وبـرز الخـلاف بـين عـلي الحلبـي ولجنـة البحـوث الشرعيـة في هيئة كبـار العلـماء في السـعودية حـول قضايـا الإيمـان، ومـا تخلـل ذلـك مـن ردود ونقاشـات علمية حـادّة.

تأثّر معاذ بالخطاب السلفي الجديد في السعودية، الذي كان يطرحه كل من سفر الحوالي وسلمان العودة ود. ناصر العمر (في النصف الأول من التسعينيات)، لكن الأثر الأكبر، كما يذكر، كان للجانب الدعوي، فاستمع لأغلب محاضراتهم، عبر أشرطة الكاسيت، التي كانت تنتشر بصورة كبيرة في الأوساط السلفية والإسلامية عموماً في الأردن، وتجتذب اهتماماً واسعاً وكبيراً في الأوساط السلفية والإسلامية عموماً.

لم يستمر الأمر على هذا النحو؛ إذ دخل الشيوخ السلفيون الجدد (الحوالي والعودة والعمر) في خلافات مع الحكم السعودي، وواجهوا نقداً كبيراً من التيار السلفي التقليدي في الأردن، لما أثاروه من مواقف سياسية، وقضايا تتعلّق بـ«فقه الواقع»، أو بعبارة أخرى الموقف السلفي من العمل السياسي عموماً، وانتهى الأمر إلى اعتقالهم، وإصدار هيئة كبار العلماء، ممثلة بشيوخها السلفيين الكبار، أمثال عبد العزيز بن باز ومحمد صالح ابن عثيمين، فتوى بعدم السماع لهذا الخطاب، وهو موقف توافق تماماً مع مزاج التيار السلفي التقليدي الأردني السلبي من هذا الخطاب.

بالرغم من أنّ معاذ استمرّ مع التيار التقليدي، وأصبح أحد «طلاب العلم» البارزين المؤثّرين فيه، ومن الجيل الأكاديمي الجديد، بعد أن أتمّ دراساته العليا، ومتمسّكاً بأصول هذا المنهج، إلاّ أنّه طوّر رؤيته الفكرية، ذات الطابع النقدي مع مرور الوقت، وقد تعزّزت بعد وفاة الشيخ الألباني، وتطوّرت مع بروز الخلافات في أوساط الشيوخ الكبار في التيار من جهة، ومع التطورات المتتالية المحيطة من جهة أخرى.

الارتطام الناعم بـ«الخطوط الحمراء» التقليدية

لا يفصح د. معاذ، وتلاميذه- بصورة واضحة أو معلنة- عن هذه الروح النقدية، إلاّ أنّنا يمكن أن نلتمس في ثنايا حديثه أهم معالم هذه الرؤية، وأبرز ما فيها عدم القبول بفكرة تقديس الأشخاص والمشايخ على حساب

المنهج والفكرة، إذ يرى العوايشة أنّ المنهج السلفي يقوم على أهمية الدليل الشرعي ورفض التعصب المذهبي والحزبي أو للأشخاص والشيوخ، وهو ما بدأ يقع فيه السلفيون، في بعض الأحيان، عبر الهالة الكبيرة التي يمنحونها لشيوخهم!

تمتد هذه الرؤية النقدية إلى الشعور بضعف الجانب التربوي في أوساط التيار، وعدم الاهتمام به، ما أدّى إلى اختلالات كبيرة، بالرغم من أنّ رؤية الشيخ الألباني للتغيير تقوم على شقين هما؛ التصفية (تنقيح العلم الشرعي وتصفيته من المفاهيم والأفكار والمعلومات الخاطئة والضعيفة) والتربية، فاهتم كثير من السلفيين في الجانب الأول وأهملوا الجانب الثاني التربوي، وهو ما ينبغي أن يُردّ الاعتبار له.

يُلقي العوايشة بنفسه على جانب من «الخطوط الحمراء» - لدى شيوخ التيار التقليدي- عبر تساؤله عن سبب الإصرار على رفض العمل الجماعي والمؤسسي، ما يجعل التيار السلفي ضعيفاً ومفكّكاً وغير مؤثّر في الحياة السياسية والعامة، بالرغم من أنّ حجم التيار كبير، ويمكن أن يُحدِث تغييراً ملحوظاً، فيما لو كان أكثر تنظيماً وفعالية.

وفقاً لهذا الإدراك أسس العوايشة جمعية «منار الهدى»، التي تعنى بالعمل الخيري والاجتماعي والدعوي، وهي رؤية يشاركه فيها رفاقه من الجيل الأكاديمي السلفي الجديد، وتمثّل اختراقاً غير مباشر لسطوة الشيوخ الكبار الحاليين في التيار السلفي، من أمثال علي الحلبي ومشهور حسن.

بالرغم من عدم ظهور الخلافات بين أبناء هذا الجيل ومشيخة التيار، إلاّ أنّ أبناء الوسط السلفي يدركون ذلك، لكنّ انشغال الشيوخ بخلافات عميقة دبّت في أوساطهم وبخلافات أخرى مع الشيخ ربيع بن هادي المدخلي جعلهم يتجنّبون الدخول في مواجهة مع هذا الجيل الجديد، فأصبح الخلاف بمثابة «المسكوت عنه» حالياً، ويعمل كلٌّ بطريقته وباتجاهه من دون أن يصطدم مباشرة بالطرف الآخر!

لا يخفـي د. معـاذ عـدم ممانعتـه في انخـراط السـلفيين في العمـل السـياسي والحـزبي، إذ كان ذلـك سـيأتي بنفـع عـام، ويخـدم المـشروع الإسـلامي، الـذي يحملـه التيـار السـلفي، ويطـوّر موقفـه مـن الديمقراطيـة إلى درجـة قريبـة مـن التجربـة المصريـة، عـبر التمييـز بـين الديمقراطيـة بوصفهـا آليـات، مثـل الانتخابـات وتـداول السـلطة، وهـو أمـر مقبـول، وبوصفهـا قيـماً غربيـة لا بـد مـن إقرارهـا، وهـو مـا يتحفّـظ عليـه العوايشـة.

يحدّد العوايشـة أولوياته في المرحلة القادمة بالمسـاهمة في الوصول إلى أكبر عـدد ممكن من الشـباب السـلفي المتعلّـم الجامعي، والحاصل على الشـهادات العليـا، الـذي يمكـن أن يشـارك في تعزيـز حضور التيـار ودوره في المشـهد العام، ويسـاعد في انتشـاره في المجتمـع، وفي القيـام بأدوار أكـبر في المجال العام.

ليـس واضحـاً بعـد المـآل الـذي سـتصل إليـه رؤية العوايشـة ورفاقـه الجدد وتلاميـذه، فيـما إذا كانـت سـتنتهي إلى صـدام مـع المشـيخة التقليديـة، أم أنّها سـتعكس صعـود جيـل قيـادي جديد يمسـك بزمـام الأمـور ويقود مسـار التيار في اتجـاه تصحيحـي مختلـف عن الوضـع القائـم حالياً!

-٣-

نماذج شبابية جديدة: منتمٍ، حائر ومرواغ!

من النماذج التي نقف عليها في أروقة التيار السلفي، وتنتمي إلى جيل الشباب، مثالان يلقيان الضوء بصورة أكبر على الوسط السلفي، والنقاشات العامة فيه، والأفكار التي يحملها أبناء هذا التيار، فسنستمع في الصفحات القادمة لكل من المهندس منتصر وفتحي العلي لتجربتيهما مع السلفية في السنوات الماضية.

الحيرة والمراوغة في المربعات التقليدية نفسها

المثال الأول هو فتحي العلي، من مواليد العام ١٩٨٧، يسكن في مدينة الزرقاء- حي الزرقاء الجديدة، غير متزوج، ينتمي لأسرة من الطبقة الوسطى المحافظة، والده مهندس، ووالدته مهتمة بالثقافة والأدب، وأشقاؤه متعلمون، أمّا صاحبنا السلفي، فقد حصل على شهادة الدبلوم في الشريعة الإسلامية[٨٤].

بدأت تجربة فتحي مع السلفية مبكّراً، عندما كان عمره قرابة ١٤ عاماً، قبلها كان قريباً من جماعة التبليغ، حتى شاهد مناظرة بين أحد أبناء التيار السلفي وآخر «تكفيري» (أي ممن ينتمون للسلفية الجهادية)، فأعجب الفتى بأسلوب السلفي، «المستند إلى العلم الشرعي، واستحضار الأدلة الدينية، وامتلاك الحجج العلمية»، فعرف من الحاضرين بأنّه من

---

(٨٤) جرت المقابلة في منزله بتاريخ ٤-٢١-٣١٠٢.

تلاميذ الشيخ السلفي علي الحلبي، الذي كان يعطي دروساً في العلم الشرعي في مسجد البخاري، في حيّ وادي الحجر، في مدينة الزرقاء (ثم انتقل درسه الأسبوعي لاحقاً إلى مسجد عمر بن الخطاب في وسط المدينة).

بدأ الفتى يواظب على حضور دروس الشيخ، ومتابعته، وبقي على هذه الحال قرابة ٤ أعوام، وهو يدرس العلوم الشرعية على يد الحلبي، وغيره من المشايخ، حتى أصبح معروفاً لدى الشيخ الحلبي، والشيوخ الآخرين البارزين، وانغمس مع مرور الوقت في أوساط التيار، حتى أصبح من الحلقة القريبة من مشيخة التيار، وملمّاً بالتفاصيل الدقيقة في الإشكاليات العلمية والخلافات الشخصية، والأسرار التي تتوارى وراءها!

لماذا السلفية؟ يجيب صاحبنا على ذلك بأنّها توافقت مع ميوله الشخصية، في حبه للعلم والمعرفة واهتمامه بالمسائل التفصيلية والدقيقة، ما ينسجم تماماً مع طبيعة المناخ السلفي، وهو ما يحيله إلى خلفيته الاجتماعية، إذ نشأ في أسرة تحب المعرفة والعلم، وتهتم بالأخبار والأدب والثقافة، فالمعرفة مجبولة في حياتها اليومية.

يعترف فتحي بأنّ ابتعاد التيار السلفي التقليدي عن غمار السياسة والاشتباك مع الحكومات سبب رئيس في إقباله عليه، وبخاصة في السنوات الأخيرة، التي دخلت فيها الحركات الإسلامية الأخرى، مثل الإخوان والجهاديين، في صدام مع السلطات العربية والولايات المتحدة الأميركية، فمثل هذه الأجواء تدفع من يفضّل الابتعاد عن المشكلات الأمنية إلى البحث عن تيار إسلامي بعيد عن حالة الصدام هذه.

السبب الثالث يتمثّل في ابتعاد التيار السلفي، عموماً، عن التعصب الحزبي، فهو لا يحدّد الفرد في إطار تنظيمي، ولا يقيد أفكاره، كما هي حال جماعات إسلامية أخرى، وإن كان فتحي يقرّ بأنّ «التعصب للمشيخة والأشخاص والأمراض الحزبية بدأت تنتقل إلى السلفية، في السنوات الأخيرة، وهو ما ظهر جليّاً في انفجار الخلافات بين الشيوخ وعمليات الإقصاء والإبعاد التي تحدث بحق بعض الاشخاص من التيار».

بعدمـا أتـمّ فتحي دراسـة الدبلـوم، زكّاه بعض السـلفيين للعمل عن قرب مع الشـيخ سـليم الهـلالي، في العام ٢٠٠٧، فبدأ يشـارك في إدارة المواقـع الالكترونية التـي يشرف عليها الشـيخ، ويسـاعده في تحقيـق الكتب التراثيـة، إلاّ أن صاحبنا وقـع في حبائـل سـوء الطالـع، إذ تفجّرت الخلافـات بعد فترة قصـيرة من عمله، بـين الهـلالي والحلبـي، واشـتعلت الحرب الإعلاميـة والمعنوية بينهـما، فوقع هو ضحيّـة بـين شـيخه الحلبـي، الـذي درس عـلى يديـه سـنوات طويلـة، والهـلالي، الـذي بدأ يعمـل معه في الآونـة الأخيرة.

مـع ذلـك استمر فتحـي (الـذي يلقّـب نفسـه بـأبي متعـب، في منتديـات السـلفيين) في العمـل مـع الشـيخ الهـلالي، قرابـة أربعـة أعـوام، اكتسـب فيهـا خـبرة علميـة جديـدة، لكنّه أضـاف أيضاً إلى جعبتـه مزيداً مـن الأسرار الخاصة المرتبطـة بالخلافـات بـين مشـايخ التيـار الكبـار.

فكّـر صاحبنـا بالهـروب إلى الأمـام مـن أجـواء الخلافـات الداخليـة، فقـرر السـفر إلى السـعودية، وتواصـل مـع تلاميذ مقرّبين من الشـيخ ربيـع بن هادي المدخـلي، أحـد أبـرز رمـوز المدرسـة الجاميـة هنـاك، وهـي المدرسـة المعروفـة بالموقـف المتشـدد ضـد العمـل السـياسي ومـن أي شـكل مـن أشـكال التجمـع والتنظيـم، وبتأكيدهـا عـلى مبـدأ طاعـة ولي الأمـر، وبالإغـراق في عمليـة التصنيـف تجـاه الإسـلاميين الآخريـن وحتـى السـلفيين، وهـي المجموعـة، التي أعلنـت الحـرب في مرحلـة مبكّـرة على التيـار السـلفي الصحوي في السـعودية، وكان يمثّلـه حينهـا سـفر الحـوالي وسـلمان العـودة ونـاصر العمـر وغيرهـم.

وصل فتحي الأثري إلى أوسـاط الشـيخ المدخلي وقد سـبقته الخلافات التي انفجـرت بـين هـذا الشـيخ وشـيخه الحلبـي، ربمـا هـو قـدر الشـاب أو أنّـه هو الـذي يسـير وراء هـذه الأقـدار، ولأنّـه كان يسـعى للحصـول على عمـل وإقامة في السـعودية، قبـل صاحبنـا بنصيحـة مـن تلاميـذ المدخـلي بأن يصـدّر مقالاً في المنتديـات السـلفية ضد شـيخه الحلبـي، ويبدو أنّـه وافق بعدما أصبـح معتاداً عـلى هـذه اللغـة، خـلال فـترة عملـه مـع الشـيخ سـليم الهـلالي، فكتـب مقـالاً بعنـوان «اللمـع في أن عـلي الحلبـي مـن أحـطّ أهـل البـدع»، وتبـدو المفارقـة،

هنـا، في أنّ «هـذا المقـال أصبـح مـن أكـثر المقـالات شـهرةً في المنتديـات»، كـما يـروي العـلي، بخاصـة أنّـه نقل فيه كلام المدخـلي بحق الحلبي ووصفـه له بأنّه «مـن أحـطّ أهـل البدع».

لم يسـتفد فتحـي مـن هـذا المقـال شـيئاً، وعـاد إلى الأردن بعد فـترة قصيرة، عـلى وعـد من أحد الشـيوخ السـلفيين، الأردنيـين (من أصول فلسـطينية)، وهو أسـامة عطايـا، بـأنّ يسـاعده في تأمـين الإقامـة في السـعودية، وشـهدت تلـك الفـترة لملمـة خلافـات البيـت الداخـلي السـلفي، مـا سـاعد على عودتـه للعمل مـع شـيوخ التيـار، وتغـاضي الحلبـي عمّا قـام به الشـاب، وضمّه مـرّة أخرى إلى أروقـة التيـار وحلقاتـه القريبة.

خـلال عملـه مـع الشـيخ سـليم الهـلالي في المواقـع الالكترونيـة، التـي يشرف عليهـا، كانـت المفارقـة أنّـه يعمـل أيضـاً مـع أسـامه عطايـا في المواقـع التـي يـشرف عليهـا الأخـير، بالرغـم من الصراع الشـخصي الشـديد بين الأخير وشـيوخ السـلفية في الأردن، إلا أنّ صاحبنـا رفـض عرضـاً بـأن يكتـب باسـم مسـتعار في موقـع أسـامة عطايـا، ولم يـتردد في مهاجمـة الأخـير بمقـالات لاذعـة قاسـية، مستنسـخاً الأسـلوب السـلفي، الـذي أصبـح معروفـاً بهـذه الكتابـات النقديـة اللاذعـة القاسـية في لحظـات الاختـلاف والافـتراق!

ما يزال فتحي، وهو اليوم يلج العقد الثالث من عمره، منغمسـاً في الوسـط السـلفي، ومقرّبـاً مـن المشـيخة التقليدية، ويكتـب باسـتمرار في منتديات «كل السـلفيين» للشـيخ عـلي الحلبـي، ويراقـب عن كثب مـا يحدث في أروقـة التيار ودهاليـزه مـن خلافـات ومـا ينفجـر مـن قضايـا جدليـة، مـا يصعـد من أسـماء ومـا يهبـط منها، وقـد أصبح ملمّاً بالمنهج السـلفي في معالمـه الفكرية والعلمية وخفايـاه الواقعيـة، ومما سـاعده على تحصيـل هذه الخبرة الثريـة والمكثّفة هو انخراطـه في التيـار في مرحلة مبكّـرة من عمره.

النموذج السائد: «السلفي المنتمي»

المثـال الثـاني هـو منتـصر، مهنـدس، من مواليد العام ١٩٨٧، من سـكان حي الجندويـل في عـمان الغربيـة، ويعمـل حالياً مدرسـاً بديـلاً في التربيـة والتعليم، ويفكّـر جليّاً في إكـمال دراسـاته العليـا في الهندسـة، بعـد أن حصـل على درجة البكالوريـوس مـن جامعـة البلقـاء التطبيقيـة، وهـو مـن أسرة محافظـة، مـن الطبقة الوسـطى[٨٥].

بـدأت رحلـة منتـصر، الـذي يكنّـي نفسـه بـأبي هـود الأثـري، مـع التجربـة السـلفية بعد أن أنهى الثانوية العامة، قبل ذلك كان هاوياً للغناء والموسـيقى، بخاصـة (الطبلـة)، لكنّـه بدأ يتحول نحـو التدين في نهاية المرحلـة الثانوية، مارّاً بالتصـوّف العامّـي، يقـول «اسـتبدلت الغنـاء بالأناشـيد، والطبلـة بالـدف، مـن دون أن يحـدث ذلـك نقلـة حقيقيـة في حياتي الشـخصية واليوميـة وأفكاري»!

إلاّ أنّ صاحبنـا سرعـان مـا تعـرّف في الجامعـة عـلى طـلاب سـلفيين، ومـن المفارقـات أنّـه تأثـر في الفـترة الأولى بأحـد أبنـاء التيـار الـسروري (السـلفي الحـركي)، الـذي تتلمـذ عـلى يـد الشـيخ سـلمان العـودة في السـعودية، فكانـا يتناقشـان في مسـائل الشريعـة والقضايـا السياسـية المعـاصرة.

في الوقـت نفسـه كان منتـصر يجلـس مع مؤذن المسـجد القريب من منزله، وهـو أيضـاً سـلفي التوجّـه، مـا دفعـه إلى التفكير في التعـرّف أكثر على المشـايخ السـلفيين، وعـلى هذا التيـار، وتحديد موقفـه بصورة أكثر موضوعيـة ووضوحاً.

بالفعـل، بـدأ منتـصر يحـضر دروس الشـيخ مشـهور حسـن، ويطّلـع عـلى الكتـب السـلفية، مثـل كتـب محمـد بـن عبـد الوهاب والألبـاني وابـن عثيمين، ويتعمّـق أكـثر وأكـثر في معرفـة هـذه الأوسـاط، في الأثنـاء كان هـذا الاقـتراب بقصـد المعرفـة أقـرب إلى الاندمـاج في التيـار وفي الإمسـاك بالمنهـج السـلفي، فأصبـح مـع مـرور الوقت منخرطـاً في الـدروس العلميـة، مهتماً بأدبيـات التيار وأفـكاره، متبنيـاً لرؤيتـه المنهجيـة والفكريـة، مـا انعكس على شـخصية صاحبنا

(٨٥) جرى اللقاء في مبنى صحيفة الغد في عمان، بتاريخ ٦١-١١-٣١٠٢.

الشـاب، سـواء في اللبـاس أو نمـط التديـن، وفي موقفـه مـن القضايـا المحيطـة والحـركات الإسـلامية المختلفـة.

لا تختلـف إجابـة أبي هـودٍ السـلفي عن غيره في السـبب الرئيـس الذي جعله يفضّـل الاتجاه السـلفي على غـيره، ويتمثل بالاهتمام بالعلـم الشرعي والمعرفة، وهـو مـا توافـق تمامـاً مـع ميـول منتـصر منـذ الصغـر، فهـو محـب للمعرفـة والتعليـم، ووجـد لدى السـلفيين الحرص نفسـه عـلى تعليم أمـور الدين وتمييز الأحاديـث الصحيحـة مـن الضعيفـة، بخـلاف الحركات الإسـلامية الأخـرى، مثل جماعـة الإخـوان وغيرهـا، التـي تعطـي الجانـب السـياسي والنشـاطات أهميـة أكبر مـن العلـوم الشرعية.

انغمـس صاحبنـا السـلفي بصـورة كبـيرة في حلقـات العلـم الشرعـي، التـي يعقدهـا باسـتمرار شـيوخ التيـار الكبـار، فحـرص عـلى حضـور دروس الشـيخ مشـهور والحلبـي وأبي إسـلام بانتظـام، وعلى حضور خطبة الجمعة عند الشـيخ حمـزة المجـالي، وهو من الشـخصيات الأكاديمية الصاعدة في التيار، في مسـجده عـلى طريـق المطـار، وفي الوقـت نفسـه أكـب منتصر عـلى القـراءة المنتظمة في الكتـب العلميـة والشرعية السـلفية.

تتطابـق أراء صاحبنـا مـع المواقـف المعروفة لمشـايخ التيار السـلفي، بخاصة في المجـال السـياسي، فهـو يرفـض العمل السـياسي والحزبي، ويرفـض المظاهرات والمسـيرات، ويـرى أنّهـا غـير جائـزة شرعـاً، فهـي تـؤدي إلى الفـوضى والفتنـة والمشـكلات، وترفـع مطالـب في أغلبهـا ذات طابـع دنيـوي، لا دينـي، وهـي وإن كانـت سـلمية في مواقفهـا الأوليـة المعلنـة، إلاّ أنّهـا تـؤدي إلى الخروج بالسـلاح والعنـف في مرحلـة لاحقة.

أمّـا الديمقراطيـة فهـي، وفقـاً لصاحبنـا، مصطلح فضفاض، غـير محدد، لكنها في جوهرهـا تعنـي حكم الشـعب، بينما في الإسـلام الحكم هو للكتاب والسـنة، ويخطّـئ منتـصر التيار السـلفي المصري، الـذي قبل بالعمل الحـزبي، بما يخالف المنهـج السـلفي وأصولـه المعروفـة، وانخرطـوا في الانتخابـات النيابيـة والعمـل السـياسي، بينـما أغلـب الشـؤون السياسـية اليـوم تخالف الشرع الإسـلامي، ولا

يتوقع أن يتمكن السلفيون هناك من تحقيق أي نتائج نوعية أو تغيير حقيقي، إذ فشل الإخوان المسلمون في ذلك، وهم قد سبقوهم بعقود في العمل السياسي والحزبي!

يرى منتصر أن التغيير يحدث عبر تغيير القاعدة، أي المجتمع، بتصحيح عقائده الدينية ومفاهيمه الإسلامية، والدعوة والتعليم والتربية، حتى يصبح المجتمع نفسه في حالة أقرب للصلاح من الفساد، ملتزماً بأحكام الإسلام، ينبذ الربا والمحرّمات وملتزماً ذاتياً بشرع الله وأحكامه، فهذا هو المنهج الصحيح في التدرّج في الإصلاح والتغيير، ما يمهّد الطريق واقعياً وفعلياً إلى استئناف الحياة الإسلامية وتطبيق الشريعة، وهو «حلم» يعترف صاحبنا بأنّ تحقيقه على المدى المنظور من الصعوبة بمكان، لكنّ محاولات الإصلاح والحدّ من الأضرار والفساد أفضل من الجلوس أو اختيار المسارات الخاطئة في التغيير والعمل.

ينحاز صاحبنا السلفي إلى شيوخ منهجه في موقفهم من المعارضة السياسية، بقوله بضرورة مناصحة الحاكم سرّاً، وعدم إظهار المعارضة، ويرى بأنّ السلفيين الحركيين، أمثال سفر الحوالي وسلمان العودة، قد خلطوا المنهج السلفي بالحزبية والحركية الإخوانية، وهذا خطأ، وأدت حركتهم إلى مشكلات كبيرة، بلا نتائج تذكر، أمّا الجهاديون فيرفض أن يُطلق عليهم مصطلح «السلفيين»، فهو يراهم تكفيريين، بعيدين عن المنهج السلفي، فالتقسيمات الحالية للسلفية ليست صحيحة، كما يرى منتصر، وبالضرورة يرى أنّ المنهج الوحيد الصحيح هو منهج السلفية التقليدية، أمّا المناهج الأخرى ففيها انحرافات واختلالات متعددة.

ينسجم منتصر مع مشيخة التيار السلفي حتى في الموقف من ربيع المدخلي، إذ يرى بأنّه «شطّ كثيراً في التصنيف والردّ على المخالفين، وفي الجرح والتعديل والحكم على الآخرين، وانتقل في الآونة الأخيرة من الردّ على أهل البدع إلى الرد على السلفيين الآخرين، الذين كانوا أصدقاءه بالأمس»!

ما هو طموح صاحبنا المستقبلي؟..

على الصعيد المجتمعي أن يكون المجتمع أقرب للصلاح والتديّن منه إلى الفساد، وأن يعمّ العلم الشرعي الصحيح والتزام الناس بأحكام الشرع الإسلامي. أمّا على الصعيد الشخصي فيرغب بأن يجمع مستقبلاً بين عمله في الهندسة أو دراساته العليا في هذا المجال من جهة، وأن يصبح عالماً في العلوم الشرعية يقوم بتدريسها لطلاب العلم من جهة أخرى.

تنسجم الحياة الشخصية لصاحبنا السلفي مع معتقداته وأفكاره السلفية، فهو ملتزم بسمته، كأصدقائه السلفيين، بإطلاق اللحية والحفاظ على ما يعتبرونه «سنناً في الدين»، وعلى صلوات الجماعة في المسجد، وعلى حضور الدروس الدينية، والابتعاد قدر المستطاع عن الاختلاط، وعمّا يراه محرّماً في الشريعة الإسلامية، ويرى حرمة الموسيقى، ويشاهد من التلفزيون قناة الأثر الفضائية والقنوات العلمية، ويمضي جزءاً كبيراً من وقته في العبادات والعلم الشرعي.

-٤-

عمر البطوش: الانقلاب على الأيديولوجيا التقليدية

عمـر البطـوش ممـن يمكـن أن يقـال عنه «صُنـع مبكّـراً»، فوالده أحد شـيوخ الافتاء في القوات المسـلّحة الأردنية سـابقاً، وكان مدرّسـاً في كلية الأمير الحسـن للعلـوم العسـكرية، التـي تمنـح شـهادة الدبلـوم في العلـوم الإسـلامية وتؤهـل الأفـراد ليصبحـوا أئمـة في المسـاجد التـي تـشرف عليهـا الدائـرة في معسـكرات الجيـش الأردني.

ولأنّ مقـر الكليـة في مدينـة الزرقـاء، بـدأ عمـر حياته هناك، إذ سـكن والده بالقـرب مـن عملـه، وبقـي حتى أنهـى المرحلـة المتوسـطة (الإعداديـة)، إلى أن تقاعـد والده مـن القوات المسـلّحة[٨٦].

عمـل والـده بعـد ذلـك في شركـة الاسـمنت، فانتقلـت العائلـة إلى مدينـة العقبـة، واسـتقرت هنـاك إلى أن أنهـى عمر المرحلـة الثانوية، ومـع بداية هذه المرحلـة تحديـداً، عندمـا بلغ ١٥ عاماً، بـدأت قصة صديقنا مع الفكر السـلفي، إذ كان والـده قبـل تلـك الفـترة مـن كبار جماعـة التبليـغ والدعـوة، التي تؤمن بأهميـة مـا يسـمى «الخروج في سـبيل الله» (أي الانتقال إلى مـدن وقرى، وربما دول أخـرى، بدافـع الدعـوة إلى اللـه، والاعتـكاف أيام في المسـاجد لتحقيق هذا الهـدف)، لكـن في العقبـة، ترجـم والده التحـولات الداخلية التـي كانت تتدرج في قناعاتـه وأفـكاره، ونضجـت عمليـة تحولـه مـن التبليـغ إلى السـلفية، بتأثـير مـن قراءاتـه وعلاقـة الصداقـة التـي كانـت تجمعـه ببعـض شـيوخ السـلفية في مدينـة الزرقـاء، مثـل مـراد شـكري، ووفيـق نـدّاف، وعـلي الحلبـي، كـما التقى بشـيخ هـذا التيـار نـاصر الدين الالبـاني، وتقـوّت علاقته بهـذا التيار.

(٨٦) جرت المقابلة في منزله في حيّ طبربور، في عمان، بتاريخ ٥-١-٢٠١٤.

ويتذكر عمر أنّ والده سأل في وقت سابق أحد هؤلاء الشيوخ، وهو عبد العظيم بدوي، من السلفيين المصريين المعروفين، وكان يقيم في الأردن، عن جماعة التبليغ، فكان رد الأخير «فيها خير وهي مرحلة لا بد أن تأتي بعدها مراحل أخرى»، ما دفع والده إلى التحول الكامل نحو السلفية!

عندما وصل والده إلى العقبة كان قد استكمل التحول نحو السلفية والخروج من جماعة التبليغ، وهو ما تزامن مع توجّه عمر بدرجة أكبر نحو التديّن والمعرفة الدينية. يصف صاحبنا تلك اللحظة المهمة في تجربته الروحية والشخصية بالقول «عندما بدأت التوجه نحو التدين والمعرفة الدينية كان والدي قد انتقل عملياً نحو السلفية، فالتقينا عند هذه النقطة، وجدت في مكتبته وما تحتويه من كتب سلفية محفّزاً كبيراً لي للقراءة، وبخاصة وأنّني أحب المطالعة والمعرفة، وتعزّز ذلك التوجّه المبكّر نحو السلفية مع تحولات والدي، وحرصه على تعليمي تعليماً دينياً قوياً، وساعدت علاقة والدي بشيوخ السلفية وعلمائها وطلاب العلم على تعزيز هذه التوجهات واقترابي أكثر من هذا المناخ والنقاشات العلمية التي تدور فيه».

يبدو أنّ نزوح عمر المبكّر إلى التديّن وطلب العلم شجّع والده على تعزيز ذلك التوجه لديه، فساعده كثيراً على طلب العلم، ووضع له برنامجاً علمياً خاصاً متوازناً بين العلوم الدينية المختلفة واللغة العربية، فأنجز، خلال سنوات معدودة، محطة مهمة في بنائه المعرفي وقطع شوطاً في تجربته الروحية والفكرية.

كان والده يتولّى توجيهه في التدرج في القراءات والعلوم الشرعية، ويمنحه وجبات متوازنة من العلوم، وتولّى بنفسه تدريس العقيدة والحديث وأصول الفقه، فيما تولّى صديق لوالده تدريسه اللغة العربية، ومن بين الكتب الأوّلية التي بدأ بتعلّمها وقراءتها، كتاب «في أصول الفقه» لمحمد سليمان الأشقر، وكتاب «مصطلح الحديث» لمحمود الطحّان، و«النحو الواضح»، بالإضافة إلى عملية مستمرة متواصلة مكثّفة في حفظ القرآن الكريم وتعلّم

القـراءات المختلفـة فيه.

أنهـى عمـر الثانويـة العامـة، وعمـل في الأوقـاف بعـد ذلـك، وسـاعده في مهنتـه أنّـه وصـل إلى مرحلـة جيـدة من طلب العلـم الشرعي، مـا تؤهله لمهمة الإمامـة، ثـم التحـق، لاحقـاً، بكليـة الأمير الحسـن للعلـوم الإسـلامية، التي كان والـده يـدرّس فيهـا، عائـداً إلى مدينتـه الزرقـاء، وتفـرّغ مـدة عامـين (٢٠٠٢-٢٠٠٤) لنيـل العلـوم الشرعيـة في هـذه الكليـة.

وبالرغـم مـن أنّ الطابـع الـذي يغلـب عـلى الافتـاء العسـكري وشـيوخه، منـذ مرحلـة تأسيسـه وتطويـره عـلى يد الشـيخ نوح القضـاة، وهو عـالم صوفي أشـعري، هـو الطابـع الملتـزم بالمذاهـب الفقهيـة، وتفضيـل العقيدة الأشـعرية عـلى السـلفية، إلاّ أنّ عمـر لم يجـد صعوبـة في الاندمـاج بالمُنـاخ الجديـد، لأنّـه تعلّـم عـبر تجربـة والـده «عـدم التعصـب والانفتـاح والمرونـة في التعامـل مـع المخالفـين والقـدرة الجيّـدة عـلى الاسـتماع للـرأي الآخـر».

بعدمـا أنهـى دراسـته في الكليـة عـاد للعمـل في الأوقـاف إمامـاً لمسـجد المزار الجنـوبي الكبـير، ثـم انتقـل للعمـل في الأوقـاف في مسـاجد عـمّان (في العـام ٢٠٠٦)، مـع اسـتمرار رحلتـه في طلـب العلوم الشرعيـة والمعرفة، شـعر بالرغبة في البحـث العلمـي والتأليـف، وهـو شـعور طبيعـي لـدى أبنـاء التيار السـلفي التقليـدي، إذ أنّ هـذه الخطـوة بمثابـة انتقـال مـن طـور التعلـم الأولي إلى التمكّـن في طلـب العلـم، وإيذان بصعود شـخصية جديـدة وانتقالها إلى مرحلة جديـدة في طلـب العلـم الشرعي، نحـو مرحلـة متقدمة في صفوف هـذا التيار.

في هـذه اللحظـة تطـوّرت لديـه فكـرة كتاب «كشـف الأسـتار عـما في تنظيم القاعـدة مـن أفـكار وأخطـار»، الـذي صـدر في العـام ٢٠٠٧، وكان صاحبنـا محظوظـاً في التوقيـت، إذ كانـت القاعـدة تعيـش مرحلـة ذهبيـة في العـراق، وتـؤرق السـعودية، فجـاء كتابـه بمثابة ردّ سـلفي علمي على القاعـدة، ما منحه أهميـة لـدى المسـؤولين في السـعودية تحديـداً، إذ كانـت الحـرب الإعلاميـة في القنـوات الممولـة منهـا قـد بـدأت بقـوة، فاسـتضافه الإعلامـي المعـروف، تـركي الدخيـل، في أحـد أهـم البرامـج الحواريـة عـلى قنـاة العربيـة حينهـا، وهـو

«إضـاءات»، لمناقشـة أفـكار كتابه الجديد، والأول في مسـيرة التأليـف والبحث، بالرغـم أنّ صاحبنـا كان مـا يـزال في بدايـة العقـد الثالـث مـن عمـره، فيـما تخصـص ذلـك البرنامـج بمقابلـة الشـخصيات المهمـة والمفكريـن والسياسـيين الكبار.

أصـداء الحلقـة كانـت أكـبر بكثـير مـما تصـوّر عمـر نفسـه، إذ تفاجـأ بعـد وقـت قصـير باتصـال مـن الديـوان الملـكي السـعودي، وكان عـلى الخـطّ الآخـر مسـؤول بـارز يخـبره برغبـة خـادم الحرمـين بدعوتـه إلى السـعودية وبمقابلتـه شـخصياً، بعدمـا شـاهد برنامجـه وأُعجِـب بطريقتـه في الطـرح، وهـو مـا كان، إلاّ أنّ الزيـارة لم تقتـصر عـلى لقـاء الرجـل الأول في النظـام، بـل التقـى بأغلـب المسـؤولين البارزيـن والأمـراء، مثـل الأمـير متعب والأمـير نايف بن عبـد العزيز وابنـه الأمـير محمـد، وحظـي باهتـمام كبـير لأيـام عديـدة هناك.

عـاد عمـر إلى الأردن، وإلى عملـه في الإمامـة، وقـد أغرتـه هـذه التجربـة، وما نالـه عـلى أثرهـا مـن صيت، عـلى تأليف كتـبٍ أخـرى في الاتجاه نفسـه، فألّف كتـاب «إعـلام الأنام بسـماحة وعدل الإسـلام وتحذيره من الإرهـاب والإجرام»، وقـد طبعتـه وزارة الثقافـة، وتولّـت نـشره وتوزيعه، ثـم ألّف كتابـاً آخر يشرح فيـه «رسـالة عـمان»، التـي أطلقهـا الأمـير غـازي برعايـة ملكيـة وتهـدف إلى تقديـم نمـوذج أردني إسـلامي في التسـامح والتعدديـة بين المذاهـب والطوائف، في مواجهـة التطـرف الفكـري والأيديولوجـي، بخاصـة بعـد تفجـيرات عـمان في العـام ٢٠٠٥، فصـدر كتابـه «إغاثـة اللهفان بشرح رسـالة عـمان»، وتولت نشره وتوزيعـه أمانـة عـمان الكبرى.

أراد صاحبنـا اسـتكمال نجاحـه في هـذه المؤلفـات ومـا وفّرتـه لـه من حضور إعلامـي وموقـع في المشـهد السـلفي في تأسـيس مركـز متخصـص في تدريـس العلـوم الشرعيـة وقـراءات القـرآن الكريـم، وهـو مـا حـدث فعـلاً في العـام ٢٠١٠، فأنشـأ «مركـز الإمـام ابـن عامر الشـامي للقـراءات القرآنية والدراسـات الشرعيـة» في حـيّ طبربـور قريبـاً مـن المسـجد الـذي يتـولّى الإمامـة والخطابـة فيه.

إلى تلـك اللحظـة كانـت تجربتـه الروحيـة والفكرية والعلمية تسـير في خطّ محـدَد واضـح، ضمـن المسـار السـلفي التقليـدي، عـبر تلقـي العلـوم الشرعية، واسـتكمال مراحـل مهمـة منهـا، ثـم الانتقـال إلى مرحلـة طلب العلـم والبحث العلمـي والتأليـف والتصنيـف، مـا يمثـل درجـة متقدمـة في أعراف هـذا التيار، مـع صلـة جيـدة بالدولـة مـا جعلها تتبنـى كتبـه وتوزّعها.

لا نعـرف، تحديـداً، موقـف «المشـيخة السـلفية» التقليدية، مـن هذا العبور السريـع لصاحبنـا إلى مرحلـة طلـب العلـم والتأليف وتأسـيس مركـز متخصص للدراسـات، لكـن لم يكـن هنالـك قبـول علني واضـح أو تتويج رسـمي من قبل هـذه المشـيخة للنجـم الجديد في السـماء السـلفية، ولا عدائية معلنـة، فكانت الأمـور أشـبه بقبولـه والعمـل عـلى احتوائـه، بخاصـة بعـد الصيـت الـذي حاز عليـه، مـا متّن علاقتـه بالأطراف الرسـمية!

الانقلاب الفكري: ما هو السرّ؟

مـن السـهولة البالغـة لمـن يقـرأ صفحـة عمـر البطـوش على موقـع التواصل الاجتماعـي (الفيـس بـوك) أن يكتشـف حجـم الانقـلاب الذي حـدث في رؤيته الفكريـة، تحديـداً تجـاه الواقـع السـياسي العـربي ومنهـج التغيـير السـلفي المطلـوب، فهـو يتحـدّث بقناعـات صريحـة، كـما سـنلاحظ لاحقـاً، فيـما يتعلّق بالمعارضـة والعمـل السـياسي والموقف مـن الحكومات. فما سرّ هـذا الانقلاب؟

يؤكّـد صاحبنـا أنّ الأفـكار التـي يتحـدث عنهـا اليـوم ليسـت جديـدة، بـل بـدأت معـه منـذ سـنوات، عندمـا أخـذ يتفحـص ويعيـد النظـر في قناعاتـه المسـتمدة مـن تجربتـه مـع السـلفية التقليدية، لكن هـذه المراجعـة الذاتية لم تنضـج إلا مؤخـراً، فبـدأ يعـبّر عنهـا بوضـوح عـبر صفحته عـلى الفيـس بوك، في الأشـهر القليلـة الماضية.

ربما ما ساعد على إخراج «المسكوت عنه» في أفكاره الجديدة هي أزمته الأخيرة مع وزارة الأوقاف، وإن كانت بدأت بعد الانقلاب، إلاّ أنّها ساعدته على «البوح» بذلك عبر صفحته، وبالرغم من تزامن أزمة الأوقاف مع هذه التحولات، إلاّ أنّه يستبعد وجود جانب متعمّد فيها مرتبط بالتحولات، فهي في ظاهرها أزمة مع لجنة المسجد الذي يعمل به في حيّ طبربور، وتواطؤ مسؤولين في الأوقاف مع اللجنة، لعدم رضاهم عن الاتجاه السلفي للبطوش، وانتهت إلى قرار وزير الأوقاف حينها، عبد السلام العبادي، بنقله من مسجده، الأمر الذي رفضه صاحبنا، ففقد وظيفته في الأوقاف، وغادر المسجد الذي كان يتولى الإمامة والخطابة فيه منذ أعوام.

في حالة عمر، طالب العلم السلفي البارز، الذي أصبح في الفترة السابقة، يعدّ من الصف الثاني الصاعد في الاتجاه التقليدي، فإنّ فصل قناعاته السياسية عن الدينية هو أمر في غاية الصعوبة، فهما متشابكان مرتبطان ارتباطاً عضوياً، فالسياسة تقوم على النص الشرعي والتأصيل الفقهي والفتوى الدينية، وإن كان الجانب السياسي هو الذي طغى على هذه التحولات، فإنّ لديه، أيضاً، أراء فقهية وشرعية في جوانب أخرى تخالف الفتاوى السلفية التقليدية، وقد أصبح أكثر وضوحاً في تبنّيها والإعلان عنها، إذ يُعِدّ اليوم مجلّداً كبيراً في نقد عدد من فتاوى الشيخ الألباني، ما يخلق تصادماً بينه وبين «الخطوط الحمراء» التقليدية!

سرّعت ثورات الربيع العربي (التي بدأت مع بواكير العام ٢٠١١) إفراجه عن هذه القناعات، وتطوير أسئلة المراجعة الذاتية لديه؛ فتمثّل السؤال الجوهري في بؤرة الفكر السياسي التقليدي بالموقف من الحكام، إذ يقول «السلفية التقليدية ترى وجوب طاعة الحاكم، وعدم جواز الجهر بمعارضته، وتتبنى مبدأ «النصيحة السريّة» له، في مواجهات المخالفات والأخطاء، لكن بالنظر إلى الواقع فإنّ الطريقة الوحيدة لمواجهة هذه الانحرافات والأخطاء هي العمل السياسي السلمي المدني، إذ لا توجد وسيلة مقنعة لتحقيق مبدأ «النصيحة»، فذلك لا يجدي في التغيير ولا التأثير». ثم يخلص إلى « أنّ المشاركة في العمل السياسي أصبحت اليوم ضرورة عصرية، ومن خلال فهمي

لأصول المنهج السلفي العام فإنه لا يناقض مع مشروعية العمل السياسي، بل تلك المشاركة تساهم في تقليل المفاسد وجلب المصالح».

وإذا كانت الديمقراطية نظاماً كفرياً، كما يرى السلفيون، فيتساءل صاحبنا «ما المانع في أن ننخرط في العمل السياسي لتقليل الشرّ؟»! حتى الشيخ الألباني، وفقاً لعمر، كان له رأي مغاير لما استقرت عليه فتاوى السلفيين اليوم، إذ أجاب عندما سئل عن الانتخابات النيابية بالقول «إذا كان هنالك مسلم صالح فمن باب تقليل الشر، نصوّت له».

وإذا كان التقليديون اليوم يتبعون مبدأ «المشاركة في الانتخابات من دون الترشيح»، استناداً إلى هذه الفتوى، فإنّ عمر يتقدم خطوات للأمام قاطعاً مسافة أوسع عن التيار التقليدي، بإعادة النظر في الموقف من العمل الحزبي نفسه إذ يرى بأنّ السلفيين يخلطون بين مفهوم الحزبية القائم على التعصب وتفريق الأمة والصراع الداخلي وبين الحزبية القائمة على العمل السياسي وتنمية المجتمع وتطوير العمل العام وتنظيمه، وهي الخلاصة التي وصل إليها من خلال قراءته في كتب الإخوان المسلمين والتأصيل الذي يستندون إليه في ولوج العمل الحزبي والسياسي، وبات يتفق معهم في هذا التمييز.

ليس ذلك فحسب! بل تصل مراجعات عمر إلى حالة من القطيعة الحقيقية مع الفكر التقليدي الدارج، إذ وجد أنّ الشعوب العربية قادرة على صناعة التغيير والتحرك والدفاع عن حقوقها وحرياتها، كما أثبت الربيع العربي، لكن ما كان يكبّلها هي «تلك النظريات والفتاوى في طاعة ولي الأمر، والأطروحات التي تحدّ من حرية التعبير والدفع باتجاه الإصلاح السياسي».

أما آراؤه التي صدمت أبناء التيار التقليدي وانعكست في السجال على المنتديات السلفية، ما دفع ببعض طلاب العلم من هذا الاتجاه للتصدّي له، فيخبرنا عنها هو بنفسه «الخروج على الحاكم محرّم في الفكر التقليدي ومرتبط بما يعتبر «كفراً بواحاً»، ومعلّق بتبرير آخر وهو الخوف من المفاسد الكبيرة المترتبة على ذلك، إلاّ أنّ الإشكال المنهجي والكبير أنّ

السلفيين يعتبرون هذه من قضايا الإجماع بين العلماء والفقهاء المسلمين السنة، وهو ما نقرأه في كتب العقائد السلفية والأدبيات الفقهية المعاصرة. لكن هذا الإجماع غير صحيح، فهنالك اختلاف بين العلماء والفقهاء في هذه المسألة، ما يعني أنّها من المسائل الخلافية، التي تتعدد فيها الآراء، وليست قضايا محسومة مرتبطة بالعقيدة السلفية، فإذا أثبتنا الاختلاف، كما فعلت، فإنّنا نوسع من دائرة التنوع داخل البيت السني والسلفي نفسه».

يعترف صاحبنا أنّ الرأي السابق «أحدث ضجّة لدى التيار التقليدي ونزل كالزلزال»، وبالرغم أنّه يقر، كذلك، بأنّه ما يزال يرى عدم الخروج على الحاكم، إلاّ أنّه لا يرى ذلك بمثابة العقيدة، بل مسألة خلافية، فضلاً أنّه يميز بين العمل المدني السلمي، من دون السلاح، والعمل العسكري، بينما مشايخ التيار التقليدي يضعونهما في المنزلة نفسها، فيرون بأن من يخرج بالسلاح من «الخوارج»، ومن يعارض سلمياً بأنّه من «الخوارج القعدة»، أي أنّهم يخرجونه من دائرة أهل السنة والجماعة، ويضعونه في مصاف فرقة الخوارج.

الاحتواء الفاشل.. والصدام الفكري

إعلان عمر عن هذه الآراء أدى إلى صدامه مع أبناء التيار التقليدي والرد عليه في منتدياتهم، ووصل الأمر إلى قيام بعض قياداتهم بإدانته والتشكيك فيه، والعمل على إخراجه من الدائرة السلفية، فنُقل إليه قول أحد الشيوخ السلفيين (أبو اليسر) «إن عمر البطوش عنده طامّات» (أي كوارث في تفكيره)، ويروي لنا أحد السلفيين بأنّه حذّر عمر من تنكيل المشيخة السلفية به، كما حدث مع غيره ممن خرجوا على الخط التقليدي المعروف[٨٧].

---

(٨٧) لقاء مع هذا السلفي، الذي فضل عدم ذكر اسمه، في مكتبي في الجامعة الأردنية، بتاريخ ٥-٢١-٢٠١٣.

حدثـت محـاولات لاحتـواء المتمـرد الجديـد عـبر المشـيخة السـلفية، وتطوّع بعـض أبنـاء التيـار بترتيـب لقاء له مـع بعض الشـيوخ لمناقشـة الآراء الجديدة، لكنـه اعتـذر عـن ذلـك معللاً هذا الموقف بـأنّ «الحوار لا يجـدي، فالهدف منه الاحتـواء وليـس النقـاش العلمي والفكـري الحقيقي».

عندمـا وصلـت الأمـور إلى حدّ التطاول عليه شـخصياً في بعض هذه المنتديات أرسـل برسـالة غاضبة إلى الشـيوخ القائمين عليها، بأنّه سـيتجه إلى القضاء المدني والعشـائري، فتوقفـت الحملـة مؤقتـاً، لكنـه بالـضرورة لم يعـد من المحسـوبين عـلى هـذا التيار مـع هذا التوجـه الجديد.

مـا يـزال يحتفـظ عمـر بنسـبة كبـيرة مـن تلاميـذه ومريديه، الذين يدرسـون عنـده العلـوم الشرعيـة، فهـم - كـما يقـول- نخبـة متميـزة نوعيـة، إذ اهتـم عـادة بالنوعيـة وليـس بالكميـة، كـما أنّه يتلقى رسـائل من بعض طـلاب العلم السـلفيين الجـدد، يؤكـدون لـه موافقتهم لمـا يطرحـه، لكنهم يعترفـون أنّه أكثر جـرأة منهـم عـلى حسـم هـذه القضايـا، والبـوح بمـا يقتنع بـه ويصـل إليه من مواقـف وأراء شرعيـة وفقهية وسياسـية.

يعـترف صاحبنـا، كذلـك، بـأنّ هـذه المواقـف الجديـدة لم تؤدّ فقـط إلى تغيير موقـف التيـار التقليـدي منـه، بـل قـد ينتهـي إلى موقـف مشـابه مـع الأجهـزة الرسـمية الأردنيـة، التي تحظـى بعلاقة جيدة مع التيار التقليدي، فذلك سـيجرّ لـه خصومـاً وعـداوات كانت في المـاضي تعدّ رصيـداً وصداقـات وتحالفات!

عندمـا ينظـر صاحبنـا إلى التيـارات والتوجهـات السـلفية مـن حولـه؛ فإنّـه لا يخفـي إعجابـه بنمـوذج أسـامة القـوصي، الشـيخ السـلفي المـصري، الـذي كان مـن المحسـوبين عـلى التيـار السـلفي التقليـدي، لكنّـه أصبـح مشـهوراً اليـوم بتمـرده عـلى الفتـاوى السـابقة وجرأتـه في التعبـير عـن قناعاتـه حتـى وإن خالفـت وصدمـت التيـار السـلفي عمومـاً، مـا دفـع بالتقليديـين إلى إخراجـه مـن اعتباراتهـم، والانقـلاب عليه بعدما كان أحد الشـيوخ المشـهورين ويحظى بموقـع مهـم في هـذا التيـار، ويُسـتقبل مـن شـيوخه في الأردن والـدول العربيـة ا لمختلفة !

بالرغـم مـن هـذا الأعجـاب، إلا أنـه يختلـف مع مواقـف القوصي السياسـية، ويجـد نفسـه أقـرب إلى التيـار الحركي، وشـخصيات مثل سـلمان العـودة، الذي كان يـراه بالأمـس ضـالاً، بينـما يـرى فيـه اليـوم نموذجـاً متقدمـاً في الدعـوة السلفية.

هـذا الانحيـاز الجديـد دفعـه إلى إعـادة ترتيـب قراءاتـه، فهـو يقـرأ اليـوم لـكل مـن سـيد قطب ومحمـد قطـب، وأبي الأعلى المـودودي والكتـب الفكرية التـي كان يبتعـد عنهـا في المرحلـة السـابقة، لكنـه يقرأهـا حالياً برؤيـة مختلفة منفتحـة، ويكمـل دراسـته الجامعيـة في تخصـص الشريعـة الإسـلامية، بجامعـة العلـوم الإسـلامية في عمان.

واليـوم يشـعر بأنّـه منسـجم مـع نفسـه وتربيتـه المبتعـدة عـن التعصـب والانغـلاق واتهـام الآخريـن، ويجـد نفسـه منفتحـاً عـلى قبـول التعدديـة والاختـلاف بصـورة كبـيرة وواسـعة، ما يمنحـه آفاقاً جديـدة في التفكـير والتحرر مـن المواقـف المسـبقة مـن الآخريـن.

بقـي أن نقـول في نهايـة الحديـث عـن هـذه التجربـة بـأنّ عمـر مـن مواليد العـام ١٩٧٧، مـن محافظـة الكـرك، متـزوج وله أبنـاء، ويدير حاليـاً مركز الإمام ابـن عامر للدراسـات الشرعيـة والقـراءات القرآنية.

خلاصات واستنتاجات

مـن خـلال التفكـير في التجـارب السـابقة، ومـا تمثلـه مـن نمـاذج في الاتجاه السـلفي التقليـدي، نجـد أنّنا أمام قواسـم مشـتركة عامة، مع بعـض الاختلافات والتباينـات الطبيعيـة، لكـن القاسـم المشـترك الأكـبر بينها هـو «غوايـة العلم»، فالسـبب الرئيـس، الـذي دفـع بهـم إلى أحضـان السـلفية يتمثّـل فيـما يظهـره التيـار السـلفي مـن تقديـر كبير واهتـمام جوهري بموضـوع «العلـم الشرعي»، أي علـم الديـن وأحكامـه وشريعتـه، مـا يجعل مـن التصنيف داخـل التيار يتم عـلى هـذا الأسـاس؛ عـالم، طالـب علـم، ومتعلّم، بـدلاً مـن الرتـب والتصنيفات الحزبيـة والتنظيميـة لـدى جماعـة الإخـوان المسـلمين والأحـزاب الإسـلامية الأخرى.

العلـم في الحالـة السـلفية يُترجـم إلى «سـلطة المعرفـة»، ويكـون محـلّاً للتنافـس في التيـار بـين الأقـران والتلاميـذ، مـن يحصّـل قـدراً أكـبر مـن المعرفة العلميـة الدينيـة، هـو مـن يرتقـي في سـلّم التيـار. والعلـم الشرعـي، كذلـك، «سـلطة موازيـة» للسـلطة السياسـية والاجتماعيـة والماليـة. فكما أنّ المسـؤول لديـه سـلطة سياسـية والغنـي لـه سـلطة ماليـة، وشـيخ العشـيرة لـه سـلطة اجتماعيـة؛ فـإنّ السـلفي يمتلـك سـلطة علميـة بديلـة، وربمـا يفسّر ذلـك أنّ أغلـب السـلفيين في البدايـة هـم مـن ذوي أصـول فلسـطينية، مـن الطبقـة محـدودة الدخـل، في المناطـق الشـعبية، فبعض أبنـاء هذه الشريحة سـيجدون في «سـلطة العلـم» تعويضـاً عن شـعورهم بالحرمان من السـلطات الأخرى غير المتاحـة، ولا القريبـة مـن التحقـق!

يضيـف أصحـاب تلـك التجـارب أسـباباً أخـرى دفعتهم إلى التيـار التقليدي، منهـا مـا يتميـز بـه هذا التيار مـن التركيز على الشـأن الديني المحـض، والاعتناء بقضايـا التديّـن الفـردي والمجتمعـي، أي التعاطـي مـع الشـأن الدينـي بوصفه جوهـراً نقيّـاً غـير ملتبس بالاعتبـارات السياسـية والحزبية والتنظيميـة، التي لا

تـروق لكثـير من الناس، ويشـعرون أنّها تكدّر عليهم رغبتهم بالممارسـة الدينية النقيـة، لذاتهـا، وهـو مـا يتوافـر في السـلفية التـي تهتـم عـلى صعيـد المعرفـة بالعلـم الدينـي المحـض، العقيـدة والفقـه، وتصحيـح الأحاديـث النبويـة، وتتم ترجمـة ذلـك مبـاشرةً عبر السـلوك الشـخصي. فالسـلفي هـو متديّـن بطبيعته، يلتـزم بالأحـكام الشرعيـة، عـلى الأقـل ظاهـراً، سـواء في حفاظـه عـلى صلـوات الجماعـة، والالتـزام بالسـنن النبويـة، بالعبـادة واللبـاس وأسـلوب الحيـاة، فهو ينتمـي لهويـة دينية واضحة صريحة، في قيمه الاجتماعيـة والدينية وفي مواقفه السياسـية وحياتـه الخاصـة، كل ذلـك يتأسـس لديـه عـلى «الفتـوى الشرعية»، المبنيـة عـلى «النـص» (القـرآن أو السـنة)، أو عـبر تأويـل ذلـك النـص مـن قبل العلماء المسـلمين.

تـشي التجـارب السـابقة، أيضـاً، بحضـور دور المسـاجد كأحـد أبـرز مصـادر التجنيـد، ودروس شـيوخ التيـار المعروفـين، ففـي جميـع تلـك الحـالات ترددت لدينا أسـماء كل من ناصر الألباني، وعلي الحلبي ومشـهور حسـن، وغيرهم من شـخصيات باتـت تمثّـل اليوم المظلـة المرجعية للتيـار، وتملك السـلطة المعنوية، فتقـرّر المسـار العـام لـه، وتقـرّب أشـخاصاً وتبعّـد آخريـن، وتدخـل في «الملّـة السـلفية» البعـض وتخـرج البعـض الآخـر، وتصل الأمـور، في بعـض الأحيان، إلى حـروب داخليـة طاحنـة، تمـارس فيهـا أسـلحة اغتيال الشـخصية، لإقصـاء بعض المخالفـين أو المتمرديـن عـلى «المشـيخة التقليدية».

ربمـا هـذا الـدور الكبـير لـ«مشـيخة التيـار» أصبـح بديـلاً عن الإطـار الحزبي والتنظيمـي، الـذي رفضـه السـلفيون بدعـوى أنّـه يـؤدي إلى الشـقاق والنـزاع، لكـنّ عـدداً مـن شـباب الجيـل الصاعـد يلاحظـون أنّ «داء التعصـب» انتقـل بالفعـل إلى التيـار عـبر «المكانـة الاسـتثنائية»، التـي تمنـح للمشـيخة التقليدية، ومـا باتـت تملكـه اليـوم مـن سـلطة معنويـة أشـد وطـأة على أفـراد التيـار من أي تنظيـم سـياسي أو حـزبي!

ومـما جـذب بعـض الأفـراد إلى التيـار السـلفي، كذلـك، أنّـه لا يصطـدم بالدولـة، ولا تترتـب عليـه تبعات أمنية، أو ملاحقات، ولا يشـعر أفـراده عموماً

بأنّهـم مهـددون في لقمـة عيشـهم ووظائفهـم، كـما هي حـال أغلـب الحركات الإسـلامية اليـوم، التـي تقـع في خنـدق المعارضـة؛ فالسـلفي يسـتطيع أن يكون متدينـاً وأن يحافـظ على الصلاة في المسـاجد وأن يلتزم بحلقـات العلم الشرعي، وأن يظهـر شـعائره وسـلوكه الدينـي، مـن دون الشـعور بخـوف أو خشـية من الحكومـة والأجهـزة الأمنيـة، فهـو كمـن يمتلـك «صكـوك بـراءة» عـبر تزكيـة شـيوخه، لكونـه مـن أبنـاء هـذا التيـار المسـالم مـن جهـة، ولأنّـه أيضـاً يحمـل سـلاحاً مهـماً، يتمثّـل في الفتـاوى التي تجعل مـن طاعة ولي الأمـر واجباً شرعياً، وترفـض المعارضـة وتحرّم المسـيرات والمظاهـرات والاحتجاجات، وتحـرّم العمل السـياسي والحـزبي، مـن جهـة أخـرى، فمثـل هـذا «العقـل السـلفي» هـو بحد ذاتـه «ضمانـة» لصاحبـه أمـام السـلطات والأجهـزة الأمنية!

التجربـة الفكريـة والروحيـة في أروقـة السـلفية- التقليديـة تمتـاز كذلـك بالبسـاطة والوضـوح، وربمـا بعبـارة أخـرى بــ «الضحالـة»! ففـي النـماذج التي التقينـا بهـا، لم تكـن لديهـا خلفيـات فكريـة وسياسـية وثقافيـة سـابقة متينـة، فأغلبهـا إمـا تعـرّف عـلى السـلفية مبكّـراً، أو بعد تجربـة محدودة مـع تيارات إسـلامية، لكنّنـا لم نقرأ عن تجربة يسـاري أو ليـبرالي أو مناضل أو مثقف تحول نحـو السـلفية التقليديـة، فلـم تكـن هنالـك تضاريـس متعـددة في التجـارب السـابقة، بـل عـلى النقيـض من ذلك نجد أنّنـا أمام هويات محسـومة، واضحة، غـير متوتـرة بـين تجارب مختلفـة ومتباينـة، ولا نجد هنالك طموحات سياسـية أو شـخصية اسـتثنائية، فأغلـب هـذه التجـارب تذهب في سـقف طموحها نحو الارتقـاء داخـل التيـار إلى مرتبـة العلـماء أو التطوّر الـذاتي، علميـاً وروحياً.

وتتقاطـع ضحالـة التجربة الروحية والفكرية السـلفية مـع إحدى أبرز البنى المهيمنـة عـلى العقـل السـلفي، وتتمثـل في تقديـس النـص والالتـزام بظاهـره ومنطوقـه، والتقليل من أهمية العقل وشـأنه، في المعرفـة العلمية الدينية. فهم يفتخـرون بأنّهـم امتـداد لأهـل الحديث، ويسـخرون مـن المذاهـب العقلية في الإسـلام، مثـل المعتزلـة وغيرهم، وحتـى في العقائد يتمسّـكون بظاهر النصوص، ويتجنبـون التأويـل، كـما هي حـال الفرق الأخرى مثـل المعتزلة والأشـاعرة.

غلبـة الاعتبـارات الظاهريـة أو الصوريـة، على حد تعبير أهـل المنطق، تتبدّى كذلـك في السـلوك السـلفي، والممارسـة اليوميـة، فالاهتـمام الأكبر هـو بالالتزام بالمظهـر، في اللبـاس والهيئـة (إطـلاق اللحيـة، لبـس الثـوب، التحـدث باللغـة العربيـة (حتـى بـدون إتقان في كثـير من الحـالات)، التقليد والمحـاكاة من قبل التلاميـذ للشـيوخ، سـواء في حـركات الأجسـاد أو العبـارات والعـادات. بيـد أنّ هـذا الاهتـمام الكبـير بالصـورة والظاهر لا يوازيـه في الخطاب السـلفي اهتمام مماثـل بالمعنـى والباطـن، والـدلالات الحقيقية للتجربـة الدينيـة والروحية!

لا يرتبـط أبنـاء التيـار ببعضهـم بصـلات دائمـة أو تنظيميـة، كـما هـي الحال في تنظيـمات أخـرى، فهـم يتمتعـون بمرونـة شـديدة في هـذا الشـأن، ويعتمـد التيـار، غالبـاً، في عمليـات التعبئة الذاتيـة وتوجيه الرسـائل الداخلية والاتصالية مـع المجتمـع، بدرجـة رئيسـة عـلى مـا يمتلكـه مـن وسـائل إعلاميـة؛ مثـل فضائيـة الأثـر، والمنتديـات السـلفية والـدروس العلميـة التي يعقدها المشـايخ المعروفـون. وفي حـال كان هنالـك أمـور خاصة للحلقات الصلبـة في التيار، فيتم نقلهـا عـبر الصـف الثـاني، بعـد المشـايخ، في المناطق المختلفـة، إذ يمتلـك هؤلاء الأشـخاص مفاتيـح التعامـل مع طلاب العلـم المقربين، فيتم نقل الرسـالة إليهم بصـورة خاصـة، أو يُعقـد اجتـماع بـين الشـيوخ الكبـار، ويحـضره البـارزون من طـلاب العلـم في المحافظـات المختلفـة، ويتـم عـبره نقـل الرسـائل المطلوبة.

بالرغـم مـن هـذه الصـورة المبسّـطة، خارجيـاً، إلاّ أنّ التيار، كـما رأينا، يعاني مـن أزمـة داخليـة طاحنـة خـلال السـنوات الماضيـة، فالخلافـات الكبـيرة التـي وقعـت في أروقـة «المشـيخة التقليديـة»، وارتبطـت في كثير من الأحيـان بقضايا أخلاقيـة، متعلقـة بالمـال والسرقـات العلميـة وغيرها، ضربت مصداقية مشـايخ التيـار في الصميـم، وأدّت إلى إخراج عدد من الأسـماء البـارزة، كما أنّ الخلافات بـين المشـيخة التقليديـة وربيـع بن هـادي المدخـلي، وريـث المدرسـة الجامية، أثّـرت أيضـاً عـلى رصيـد التيار في الأوسـاط السـلفية في الخارج.

غـير أن الضربـة الأكـثر تأثـيراً، لكـن مداهـا لم يظهـر بعـد، تتمثـل في الجيـل الأكاديمـي الجديـد الصاعـد، الـذي بـدأ يتململ مـن «عقليـة الوصايـة»، التـي

تمارسـها المشـيخة التقليديـة، وأخـذ يظهِـر بصـورة متدرجـة رغبتـه بالقيـام بمراجعـة لحالـة التيـار والقناعات التـي حكمته خلال السـنوات الماضية، ويعيد النظـر بمصداقيـة القيادة المشـيخية الحاليـة وأهليتها للاسـتمرار في هذا الموقع. وإذا كانـت هنالـك حـالات تمـرّد واضحـة معلنـة عـلى المشـيخة، فـإنّ «نـاراً هادئـة» تطبـخ بصـورة متأنيـة، تتمثـل بنضـج وعـي الجيـل الجديد، الـذي بدأ يشـبّ عـلى الطـوق، ويدفـع باتجـاه تغيير المسـار السـلفي الراهن، بمـا يخالف توجـه وقناعـات ومصالـح المشـيخة الحاليـة!

الفصل الثاني

السلفية الجهادية: الطريق الشائك إليها و«الخروج الآمن» منها

مقدمة

برز ما يُعرف بتيار السلفية الجهادية على الساحة الأردنية في تسعينيات القرن الماضي، التي مثّلت تربة خصبة لنموه وصعوده. قبل ذلك كانت الأفكار الجهادية مبعثرة بين اتجاهات إسلامية ووطنية مختلفة، ومجموعات صغيرة، كان أغلب اهتمامها منصبّاً على القضية الفلسطينية، من دون وجود إطار سياسي وأيديولوجي عام يشملها جميعاً[٨٨].

ثمّة عوامل متعددة خلقت البيئة الحاضنة لنمو التيار وصعوده في التسعينيات في البلاد، في مقدمتها عودة «الأردنيين الأفغان» وهم يتملكهم شعور بالانتصار على الاتحاد السوفيتي، يحملون معهم مشروع تطبيق الشريعة الإسلامية، ومشروعية العمل المسلّح في التغيير، وتزامن ذلك مع حرب الخليج الثانية، وما ولّدته من سجالات مرتبطة بدخول القوات الغربية إلى الخليج العربي، وردود فعل لدى جيل الشباب دفعتهم نحو المنحى الراديكالي، وعزّز من ذلك النزوع انتكاسُ التحول الديمقراطي في الأردن وتراجع هذا المسار، مع إقرار قانون الصوت الواحد، الذي هدف إلى تحجيم حضور الإخوان في المعادلة السياسية، بالتزامن مع دخول الأردن ومنظمة التحرير في مفاوضات السلام مع إسرائيل.

في بداية التسعينيات ظهرت جماعات عنف إسلامية، ذات طابع فضفاض هلامي، أُطلق على إحداها قضية «الأفغان الأردنيين»، والثانية «جيش محمد»، ثم ما سمي بقضية النفير الإسلامي (التي اتهم بها النائبان ليث شبيلات ويعقوب قرّش). فيما ظهرت، لاحقاً، قضايا محسوبة على الإسلاميين، لكنّها أيضاً خارج سياق التيار السلفي الجهادي، مثل قضية الموجب، ومتفجرات عجلون ١٩٩٦، وقضية التجديد الإسلامي ١٩٩٥، وقضية مؤتة

(٨٨) لمزيد من التفصيل حول السلفية الجهادية وتطورها في المشهد الأردني، انظر: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، الحل الإسلامي في الأردن، مرجع سابق، ص ٣٨٢-١١٣.

العسكرية.

في الأثناء كان مسار السلفية الجهادية ينمو في اتجاه مختلف، منذ بداية التسعينيات، وتطعّم مع قدوم مئات الآلاف من الأردنيين العائدين من الخليج العربي والكويت، بعد حرب الخليج الثانية، من بينهم أعداد كبيرة من المتأثرين بالفكر السلفي.

تشكّل التيار السلفي في أحشاء تلك اللحظة التاريخية، وربما عكس تداعياتها، وذلك خلال الأعوام الأولى من التسعينيات، عبر مجموعات متعددة من الشباب، كثير منهم من طلاب الجامعات الأردنية. ففي السلط ظهرت مجموعة الشيخ عبد الفتاح الحياري، الذي تحول نحو التدين الراديكالي بعدما كان بعيداً عن التدين، وأخذ يدعو إلى أفكار «الحاكمية الإلهية» (أي الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وتكفير الحاكم بالقوانين الوضعية غير المستمدة من الشريعة الإسلامية)، والتفت حوله مجموعة من شباب مدينة السلط، وفي الزرقاء ظهر الشيخ «أبو خالد» (الذي اتّهم لاحقاً بتنظيم الإصلاح والتحدي ١٩٩٧)، مع أنّه هاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية، وفي مخيم إربد تردّد اسم عدنان المنسي، وغيرهم من مجموعات أخرى مبعثرة في مدينة عمان[٨٩].

بالرغم من عدم وجود صلات عميقة تنظيمية أو حركية بين هذه المجموعات، إلاّ أنّ الخيط الفكري الذي كان يشملها جميعاً، يتمثّل بالجمع بين توجه سلفي عام، مع تأثّر كبير بأفكار سيد قطب، بخاصة قضية الحاكمية وتكفير الأنظمة العربية، وقضية المفاصلة؛ أي رفض العمل داخل النظام السياسي، ورفض الديمقراطية، والتأكيد على وجوب إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

---

(٨٩) لقاء مع حسن أبو هنية، الباحث في شؤون الحركات الإسلامية، في منزله بضاحية الياسمين في حيّ نزال، بتاريخ ٢١-١١-٢٠١٣.

نقطة التحول الرئيسة تمثّلت بظهور شخصية عصام البرقاوي، أبو محمد المقدسي، وهو أحد العائدين من الخليج، عبر إعلان السلطات عن كشف تنظيم «بيعة الإمام» في العام ١٩٩٥، الذي يضم المقدسي، ومعه أحمد فضيل الخلايله (أبو مصعب الزرقاوي)، وعبد الهادي دغلس وخالد العاروري (القسّام)، ومجموعة أخرى من الشباب.

قبل ذلك كانت كتب المقدسي تنتشر بطريقة سرية في أنحاء المملكة، ويتعرّف عليها أبناء المجموعات الإسلامية الراديكالية المنتشرة، وفي مقدّمة هذه المنشورات الكتاب العمدة في أفكار السلفية الجهادية «ملّة إبراهيم وأساليب الطغاة في تمييعها»، وكتاب «الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية»، فشكّلت هذه الكتب الناظم الأيديولوجي العام لأبناء هذه المجموعات الصغيرة المبعثرة، التي تحوّل أفرادها لاحقاً إلى جزء من التيار الجديد، فبدأ يتشكّل، وأصبح يطلق عليه لاحقاً «السلفية الجهادية».

جمعت أفكار المقدسي هذا التيار تحت عنوان رئيس وهو «التوحيد والجهاد»، فربط موضوع الحاكمية بتوحيد الله، ويتمثّل أحد المفاهيم الرئيسة في «الطاغوت»، أي تكفير الحاكم بغير الشريعة الإسلامية، أمّا الجهاد، فبوصفه الطريق الوحيد للتغيير، ما يعني رفض المناهج الإسلامية الأخرى.

بالرغم من وجود المقدسي في السجن مع رفاقه، ما بين العامين ١٩٩٥-١٩٩٩، إلاّ أنّ التيار كان ينتشر في خارج السجن، ويتجمع تحت أفكار المقدسي ومرجعيته الفكرية، فيما كانت كتبه وفتاواه وآراؤه تتسرب بطرق مختلفة إلى الخارج، وظهرت في الأثناء قضايا أخرى لأبناء التيار، من بينها ما عرف بالإصلاح والتحدي، التي اتّهم فيها «أبو خالد» (الذي هاجر من الزرقاء إلى أميركا)، وأبو قتادة الفلسطيني المقيم في الخارج، مع مجموعة من الشباب، الذين حكموا بمحكمة أمن الدولة، ثم برّأتهم محكمة التمييز.

خلال التسعينيات كانت الأحداث تعزز من حضور هذا التيار في المشهد الأردني، مع الظروف الاقتصادية- الاجتماعية والتوجه نحو الخصخصة في

الداخـل، مـع أحـداث الجزائـر في العـام ١٩٩٢، مـن انقـلاب عسـكري عـلى العمليـة الديمقراطيـة والمواجهـات بـين الإسـلاميين والعسـكر، ومجازر البوسـنة والهرسـك وكوسـوفا والشيشـان، فكانت تلك الأحداث المختلفة تؤجج المشـاعر الدينيـة والحماسـية لـدى أفراد هذا التيار والشـباب الإسـلامي، وترسّـخ القناعة بأهميـة الجهـاد في المرحلـة المعاصرة.

بالتزامن مع صعود شـخصية المقدسي برزت شـخصية أبو قتادة الفلسـطيني، عمـر محمـود أبـو عمـر، وهـو في الأصل مـن سـكان رأس العين، وكان محسـوباً عـلى السـلفية الحركيـة، كـما يـروي لنـا لاحقـاً حسـن أبـو هنيـة ورفاقـه، ثـم تحـوّل مـع السـفر إلى الخـارج، نحـو الفكـر السـلفي الجهـادي، إلى أن أصبـح في لنـدن أحـد أبـرز المنظِّريـن لهـذا التيـار في العـالم العـربي، وأخـذ الشـباب السـلفي الجهـادي يتـداول مجلته «المنهـاج» مع كتبه، بصورة سريّـة في الأردن، كـما تواجـد لفـترة محـدودة في الأردن أحـد منظّـري التيـار السـلفي الجهـادي سـابقاً، عبـد المنعـم حليمة، «أبـو بصير الطرطـوسي»، قبل أن تطرده السـلطات الأردنية.

نقطـة التحـول الثانيـة تمثّلـت في خـروج أبـو مصعـب الزرقـاوي مـن الأردن إلى أفغانسـتان، ثـم العـراق، بعـد أن صـدر عفـو ملـكي في العام ١٩٩٩، فسـافر الزرقـاوي ومعـه عـدد مـن أبنـاء التيـار الجهـادي، ثـم بـرز اسـمه في العـراق لاحقـاً، بعدمـا أصبـح زعيـماً للقاعـدة هنـاك، وأحـد أبـرز المطلوبـين للولايـات المتحـدة الأميركيـة، إلى أن قُتـل في غـارة أميركيـة في العـام ٢٠٠٦، بعد أن خطط وأمـر بتنفيـذ أكـبر تفجـيرات في تاريـخ الأردن في العـام ٢٠٠٥، عـبر أفـراد مـن جماعتـه العراقيـين القادمـين مـن العـراق.

منـذ تلـك الفـترة انتقلت أبصار السـلفيون الجهاديون الأردنيـون إلى الخارج، نحـو سـاحات القتـال في العـراق واليمـن، وبعضهـم أفغانسـتان، ثـم حاليـاً سـورية، التـي أصبحـت قبلـة للجهاديـين الأردنيـين، إذ يشـارك في القتـال فيهـا، ضمـن تنظيـمات القاعـدة (جبهة النصرة والدولة الإسـلامية في العراق والشـام- داعـش) أكـثر مـن ٥٠٠ فـرد، ويأخذ الأردنيون مواقـع قيادية ميدانيـة متقدمة،

وقُتـل منهـم إلى الآن قرابـة ١٠٠ شـخص.

في الأيـام الأخـيرة للزرقـاوي (في العـام ٢٠٠٦) بـرزت الخلافـات بينـه وبـين المقـدسي، الـذي كتـب رسـالة بعنـوان «الزرقـاوي: منـاصرة ومناصحـة»، ثـم تطـوّرت الأمـور بعـد مقتـل الأول إلى انقسـام التيـار بـين مجموعتـين، الأولى مـع المقـدسي، والثانيـة مـع مـيراث الزرقـاوي، جوهـر الخـلاف كان يقـوم عـلى رؤيـة المقـدسي ضـد العنـف في الأردن، وهـو مـا طـوّره لاحقـاً عـبر الإعـلان عن «سـلمية الدعـوة»، ورفضـه للمغـالاة في التكفـير، ورفـض التوسـع في العمليـات الانتحاريـة، التـي تمثّـل التكتيـك الرئيـس، الـذي اعتمـده الزرقـاوي في العـراق، أمّـا التيـار الآخـر، ويقـوده حاليـاً عمر مهـدي زيـدان (في مدينة إربـد)، فيرفض اسـتثناء الأردن من سـاحات الجهاد، ويتمسّـك بإرث الزرقـاوي ومنهجه، ويتهم المقـدسي ومجموعتـه بالتخـلّي عـن الأفـكار السـلفية الجهاديـة[٩٠].

تطـوّر الخـلاف وتجـذّر مـع الربيـع العـربي، بينـما كان المقـدسي في السـجن، عـلى خلفيـة قضايـا أمنيـة (وما يـزال)، شـاركت المجموعـة الكبـيرة المرتبطة به في اعتصامـات ومسـيرات تطالـب بالإفـراج عن المعتقلين، وهـي سـابقة في تاريخ هـذا التيـار، لكـنّ هـذا التوجـه، الـذي رفضتـه المجموعـة الأخـرى، انتهـى إلى اعتقـال مئـات الأفـراد مـن هـذه المجموعـة بعـد أن اصطدمـوا مـع الأمن فيما عـرف بأحـداث الزرقاء، في شـهر نيسـان ٢٠١١[٩١].

تـزاوج الخـلاف الداخـلي مـع بـروز الخـلاف في سـورية بـين جبهـة النـصرة و«داعـش»، في العـام ٢٠١٣، وانحيـاز أيمـن الظواهـري، زعيـم القاعـدة الأم، إلى زعيـم جبهـة النـصرة، أبي محمـد الجـولاني، إذ بـرزت رسـائل مـن كل مـن المقـدسي وأبـو قتـادة الفلسـطيني (الـذي رحّلتـه بريطانيـا إلى الأردن، ويحاكم حاليـاً بتهمتـين حكـما فيهـما غيابيـا؛ الإصـلاح والتحـدي والألفية)، تـشي بتأييد جبهـة النـصرة ضـد داعـش، بينـما يقـف عمـر مهـدي ومجموعتـه مـع داعش

(٩٠) حـول الخلافـات بـين المقـدسي والزرقـاوي، انظـر: محمـد أبـو رمان وحسـن أبـو هنية، الحـل الإسـلامي في الأردن، مرجـع سـابق، ص١١٣-٢٢٣.

ضد الجبهة[91]!

في الصفحات القادمة سنقف عند ثلاثة أمثلة مختلفة، الأول يمثّل أحد أفراد السلفية الجهادية الناشطين والفاعلين، وهو الطبيب الأردني، منيف سمارة، والثاني هو أحد أفراد التيار الجهادي الفلسطيني سابقاً، الذي حاول ترشيد خطاب السلفية الجهادية، لكنه وصل أخيراً للقناعة بعدم إمكانية ذلك، وبالطلاق مع هذا الخط، فشارك في تأسيس ما سمي بـ«تيار الأمة»، وهو نعيم التلاوي، والثالث هو مؤيد الطيراوي، الذي تأثر بالسلفية الجهادية في السلط سنوات طويلة، قبل أن يتحول في قناعاته مؤخراً، ويتجه نحو رؤية إسلامية مختلفة، تجمع بين أفكار السلفية الحركية ومدرسة الإخوان المسلمين.

وعلى هامش هذه القصص والتجارب الشخصية، سنستحضر مقتطفات من قصص أخرى، ونستدعي ما يخدم مهمة هذا الفصل من تجارب شخصية رفض أصحابها الإشارة المباشرة إليهم في الدراسة، لأسباب شخصية وأمنية.

---

(٩١) في تفاصيل ذلك؛ انظر: تامر الصمادي، المقدسي يدين داعش من سجنه ويهاجم فتاوى بيعة أبي بكر البغدادي، تقرير نشر في صحيفة الحياة اللندنية، بتاريخ ٤١ يناير ٤١٠٢.

– ا –

منيف سماره: الطريق المتدرّج نحو السلفية الجهادية

يسكن منيف سماره، الطبيب العام، في الزرقاء، وتقع عيادته الشعبية في حيّ وادي الحجر من المدينة نفسها، في مبنى متواضع وبسيط، وبالحدّ الأدنى من الديكور والتجهيزات الفنية والمالية والإدارية، لكنّ الأصدقاء والمقرّبين والأطباء المتدربين معه يؤكّدون لنا بأنّ العيادة دائماً مزدحمة بالمرضى، لما يتمتع به سماره من سمعة جيدة في الكفاءة والأمانة، وللأجر القليل، الذي يتقاضاه من المراجعين، فضلاً عن تبرعه بالعلاج المجّاني لكثير من الأسر الفقيرة والمحتاجة[٩٢]!

في الآونة الأخيرة يبدو سماره منشغلاً في أغلب وقته بالعمل الإغاثي للاجئين السوريين، إذ لا يكتفي بتقديم خدماته الطبية مجّاناً لهم، بل يساعد على تأمين الأطباء الآخرين، وعلى تقديم المساعدات المختلفة لهم، ولا يخفي شعوره بالمرارة من تلكؤ عدد من زملائه الأطباء من تقديم المساعدة الطبية الشبيهة لهؤلاء المهجّرين من أرضهم، ممن لا يملكون مالاً ولا قدرة على تأمين العلاج المطلوب.

يمتاز سماره عن غيره من أبناء التيار السلفي الجهادي بأنّه يتحدث بصراحة ووضوح عن أفكاره، وعمّا يؤمن به، ويقدّم رؤيته وهويته الفكرية والأيديولوجية بلا مواربة، وهو معروف في الأوساط الاجتماعية والإعلامية، وحتى السياسية، بوصفه أحد أبرز الناشطين في هذا التيار، وممن يجاهرون بتبنّي طرحاً فكرياً جديداً، يدفع نحو إعلان القبول بسلمية الدعوة السلفية الجهادية في الأردن، وبالتمييز بين فقه الممكنات والواجبات، في التعامل مع

(٩٢) جرت المقابلة في عيادته في مدينة الزرقاء بتاريخ ٧٢-١١-٣١٠٢.

السـلطات والمجتمع.

منيـف سـماره متـزوج مـن سـيدتين، الأولى مـن الفليبـين، والثانيـة تحمـل الجنسـية الفرنسـية، ويؤكّـد بأنّـه لا يـتردد، بـل يحـرص عـلى أن يحمـل أبنـاءه المنهـج السـلفي الجهـادي، وأن يسـيروا في الطريـق نفسـها التـي يسـير عليهـا، وإن كان هـو ممـن يخالفـون فتـوى المقـدسي المعروفـة بعـدم تدريـس الأبنـاء في المـدارس الحكوميـة والخاصـة، في كتابـه المعـروف «إعـداد الفـوارس في هجـر المـدارس»، فسـماره يـرى - بخـلاف ذلـك- ضرورة أن يُتِـمَّ أبنـاء السـلفية الجهاديـة تعليمهـم ويحصلـوا على شـهاداتهم، ولا ينعزلوا عـن المجتمع، ويجد أنّ المـبررات التـي يتـم اجتراحهـا في الانعـزال عـن المـدارس غـير مقنعـة، إذ أنّ تطبيقهـا سـيؤدي إلى اعتـزال أبنـاء التيـار وعائلاتهـم مختلـف جوانـب الحيـاة، وهـذا أمـر غير ممكـن بالـضرورة.

طبيبنـا هـو مـن مواليـد مدينـة جنـين، في الضفـة الغربية، في العـام ١٩٦٤، كان والـده ضابطـاً في الجيـش الأردني، وانتقـل مـع والـده وأسرتـه إلى مدينـة الزرقـاء في العـام ١٩٦٧، بعـد النكسـة، إذ كان يعمـل والـده في معسـكرات الجيـش فيهـا، ثـم انتقـل مـع عائلتـه إلى الإمـارات، حيـث انتقـل عمـل والـده إلى هنـاك.

عـادوا مـن الإمـارات إلى مدينـة الشـوبك، في جنـوب المملكـة، إذ أنهـى الثانويـة العامـة هنـاك، ثـم غـادر للدراسـة الجامعيـة في الفليبـين، في العـام ١٩٨٤، فأنهـى دراسـة البكالوريـوس في الأحيـاء في العـام ١٩٨٩، وبـدأ بعدهـا بدراسـة الطـب هنـاك.

رحلتـه مـع الدعـوة السـلفية، عمومـاً، انطلقت مع بداية دراسـته الطب، ولم يكـن قبلهـا ملتزمـا بأي جماعة إسـلامية، ولا حتـى ملتزمـاً من الناحيـة الدينية، تأثـر في البدايـة عـبر مواعـظ كان يسـمعها مـن الدعـاة الناشـطين في الفليبـين، خـلال تلـك الفـترة، إذ كان الطـلاب العـرب والمسـلمون والجمعيـات الإسـلامية تعمـل بنشـاط كبـير، ولهـا العديـد مـن الأعـمال الخيريـة والدعويـة والإغاثيـة، فأخـذ طريقـه نحـو التدين، مـع بداية التسـعينيات.

دخـول التديّـن عـبر البوابة السـلفية جاء بسـبب النشـاط الكبـير الذي كان يقـوم بـه الدعـاة السـلفيون، خـلال تلـك الفـترة، الـذي سـاهم فيـه توفّـر المال السـعودي، وكانـت المرجعيـة الدينيـة والفقهيـة لطالـب الطـب، في البدايـات، هـي هيئـة كبـار العلماء في السـعودية، مثل: ابـن باز وابن عثيمـين، وفي الأردن نـاصر الديـن الألبـاني، الـذي كان يتصـل بـه منيـف مسـتفسراً عـن الأحـكام الشرعية.

قبـل التزامـه كان طالـب الطـب رئيسـاً لاتحـاد الطـلاب العـرب والأجانب في الجامعـة، وعندمـا سـلك طريـق التديّـن، عمـل عـلى تأسـيس جمعية إسـلامية للطلبة العرب والمسـلمين في الجامعة، وانخرط في النشـاطات الدعوية والإغاثية خـارج الجامعـة، فاندمـج في هـذه الأوسـاط السـلفية والإسـلامية، وأصبـح على صلـة بالعديـد مـن الشـخصيات السـلفية، وحتـى مـع مـن ينتمـون إلى جماعة الإخوان المسـلمين.

لم تكـن حتـى تلـك اللحظـة الخلافـات السـلفية الداخليـة قـد بـدأت، لكـنّ بعـض النقاشـات التـي تظهـر في العـالم العربي في هذه الأوسـاط بـدأت تتسرب إلى العاملـين الإسـلاميين في الفلبـين، وتزامـن ذلـك مـع خـروج السـوفييت مـن أفغانسـتان، وبـروز نشـوة الشـعور لدى المجاهديـن بالانتصار، وتأثّرهم نفسـياً وفكريـاً بأجـواء الجهـاد، التـي أراد متطوعـون عـرب أن ينقلوهـا إلى بلادهم أو سـاحات أخرى.

شـهد منيـف خـلال تلـك الفـترة سـجالات بـين مـن بـدأوا يتبنـون الأفـكار السـلفية الجهاديـة، وحتى من تجاوزوا ذلك إلى القـول بأفكار أقرب إلى التكفير والهجـرة وبـين منتسـبين إلى جماعـة الإخـوان المسـلمين، وقـد لاحـظ أنّ أحـد أصدقائـه، هـادي الغـول، وهـو مـن أبنـاء مدينـة الزرقـاء، ممن كانوا يدرسـون هنـاك، ذهـب بعيـداً في تبنّـي أفـكار الحاكميـة وتكفـير الأنظمـة العربية.

بـدأت قناعـات منيـف بفكـر السـلفية الجهاديـة في تلـك الأثنـاء، إذ اطّلـع عـلى كتـاب أبي محمد المقدسي «الكواشـف الجليـة في كفر الدولة السـعودية»، وكانـت أهميـة الكتـاب، وفقـاً لرواية صاحبنـا، أنّه «دفعه للتفكـير في أنّ الدولة

التـي تدّعـي الالتـزام بالإسـلام والمنهج السـلفي ليسـت دولة مسـلمة حقّاً، كما كنّـا نظنّ».

يختـزل منيـف تفاصيـل تلك المرحلة، لكنّه يشـير إلى عودة كثير من الشـباب مـن أفغانسـتان، متأثريـن بأفـكار الجهـاد وتجربتـه، مـن جهـة، وبـروز قضيـة «الحاكميـة» بوصفهـا «نقطـة خـلاف» مركزيـة في الأوسـاط السـلفية، بـين مـن يكفّـرون الحـكام المسـلمين، لأنّهـم لا يحكمـون بالشريعـة الإسـلامية، من جهةٍ أخـرى، ومـن يرفضـون تكفيرهم، وبالـضرورة فإنّ كل رأي من الرأيين السـابقين، ينجـم عنـه متوالية رئيسـة مـن الأحكام والأفـكار، حول العلاقة بهـذه الأنظمة، والموقـف منهـا، ومـن الجيـوش، والأمن، وأسـلوب التغيـير المطلـوب في التعامل مـع هـذه الأنظمة.

في العـام ١٩٩٤ تـمّ ترحيـل منيـف قبـل أن يُكمـل الفصـول العمليـة الأخيرة مـن دراسـته الطـب، مـن الفليبـين إلى الأردن، عـلى خلفيـة معرفتـه وعلاقتـه بأحـد أبـرز المشرفين عـلى الأعمال الخيريـة والدعوية هناك، وهـو محمد جمال خليفـة، صهـر أسـامة بـن لادن، كـما تـمّ في العام نفسـه اعتقـال الأردني، هادي الغـول في الفليبـين، بذريعـة العلاقـة مـع رمـزي يوسـف، الكويتـي ذو الأصـول الباكسـتانية، والمتّهـم بتفجـير مبنـى التجـارة العالمـي في العـام ١٩٩٣، وبمحاولة القيـام بسلسـلة تفجـيرات إرهابيـة في الفليبين والباكسـتان.

عـاد منيـف إلى الأردن، مرحّـلاً مـن الفليبـين، واعتقلتـه السـلطات الأردنيـة فـور وصولـه المطـار، ومكـث في الاعتقـال، لاستكشـاف علاقتـه بمحمـد جـمال خليفـة، الـذي كان معتقـلاً حينهـا في الأردن، عـلى خلفيـة اتهامـه بالعلاقـة بتنظيـم إرهـابي، دام اعتقـال صاحبنـا والتحقيـق معـه مـدة أسـبوع، وكان جزء مـن التحقيـق منصبّـاً عـلى التحقّـق فيـما إذا كانـت لـه علاقـات بالجماعـات الجهاديـة في الفليبـين، أو بمجموعـة رمزي يوسـف، ثم أُطِلـق سراحه، وأكمل ما هـو مطلـوب منـه مـن فصـول تطبيقيـة وتدريبيـة لنيـل شـهادة الطب.

لم يكـن صاحبنـا قـد قطع صلاتـه، بعد، بالتيار السـلفي التقليدي، فبادر بعد عودتـه إلى زيـارة عـلي الحلبـي، وكانـت لـه صـلات بمحمـد مـوسى نـصر، وهما

مـن أبـرز الشـخصيات التقليديـة في الأردن. ويتذكر منيف المناظرات السـاخنة في أوسـاط السـلفيين حينهـا، بخاصة تلـك التي جمعت د. محمـد أبو رحيم مع عـلي الحلبـي، ومـا نجـم عـن هـذه الخلافات والسـجالات مـن بـروز اتجاهات متعـددة في الأوسـاط السـلفية، ما بـين تقليدية وحركيـة وجهادية.

يؤكّـد صاحبنـا أنّـه لم يكـن على صلة قوية بالتيار السـلفي الجهادي في الفترة التـي تلـت عودتـه إلى الأردن، بالرغـم مـن أنّ الحديـث معـه يؤكّد أنّـه حافظ، في الحـدّ الأدنى، عـلى اطـلاع جيّـد بمـا يـدور في السـاحة الإسـلامية، والسـلفية، وكان يراقـب السـجالات والمناظـرات والقضايـا الخلافيـة، ومـا ينـشره المقدسي، ويقـرأ كتـاب «الـولاء والـبراء» لمحمـد سـعيد القحطـاني، وهـذا المفهـوم (أي الـولاء والـبراء) هـو مـن المفاهيـم المهمة في تشـكيل الهويـة والعقلية السـلفية الجهاديـة، إذ يربـط بـين التوحيـد والعقيـدة الإسـلامية ومبـدأ ولاء الإنسـان المسـلم للـه والديـن والمسـلمين والتبرؤ مـن الكافريـن والمنافقـين، فيما يذهب التيـار السـلفي الجهـادي في توظيف هـذا المفهوم للتأكيد عـلى ضرورة التناصر والمـوالاة بـين مـن يتبنـون فكـر الحاكميـة والجهـاد في سـبيل اللـه، ويكفـرون بالحكومـات والدسـاتير والأنظمـة العربيـة (التـي يطلقـون عليهـا الطاغـوت؛ الـذي يمثّـل أحـد أهـم المفاهيـم المفتاحيـة المركزيـة التـي حـرص المقدسي على ترسـيخها ضمـن منهجه الفكـري)[٩٣].

يـروي منيـف سـماره اللحظـات الأولى مـن علاقتـه بقيـادات السـلفية الجهاديـة، عندمـا كان طبيبـاً في مستشـفى الزرقـاء، وعُـرف بتديّنـه والتزامـه، بالرغـم مـن عـدم وجـود صلات لـه حينهـا بالتيـار الجهـادي، فـكان يـزوره في المستشـفى كل مـن عبـد الهـادي دغلـس وخالـد العـاروري وأبـو مصعـب الزرقـاوي، بعـد الإفـراج عنهـم، مـع عائلاتهـم «لحـرص أبنـاء هـذا التيـار، على اختيـار طبيـب متديّـن مؤتمـن».

---

(٩٣) انظـر حـول أيديولوجيـا السـلفية الجهاديـة، محمـد أبو رمان وحسـن أبـو هنية، الحل الإسـلامي في الأردن، مرجع سـابق، ص٣٢٨-٣٤٧.

هـذه الزيـارات فتحـت البـاب أمام تشـكّل علاقـة خاصة بـين الطبيب وتلك الشـخصيات، والدخـول في نقاشـات وحـوارات متعـددة، فاكتشـفت المجموعة بعدهـا أنّ هـذا الطبيـب ليـس فقط متديّناً، كـما كانوا يعتقدون، بل يشـاركهم في العديـد مـن أفكارهـم، ولـه خـبرة جيـدة في العمـل الإسـلامي في الفليبـين، ويؤمـن مثلهـم بمبـدأ الحاكميـة، وبأصول الفكـر السـلفي الجهادي!

لم تتطـوّر علاقـة منيـف سـماره بالتيـار السـلفي الجهـادي كثـيراً بعـد سـفر هـذه المجموعـة إلى أفغانسـتان، بسـبب انشـغالاته وعملـه في مجـال الطـب، في عيادتـه الخاصـة، التـي افتتحهـا بعـد ذلـك، إلاّ في حـدود ضيّقـة عـبر العلاج الطبـي، والمناقشـات الفكرية والعلمية، وفي الوقت نفسـه كان الطبيب يتعرّض بـين الفينـة والأخـرى للتحقيـق والاسـتجواب، وربمـا الاعتقـال من قبـل الأجهزة الأمنية!

خـلال السـنوات الأخـيرة، وبعـد خـروج أبي محمـد المقـدسي مـن السـجن توطّـدت علاقـة الطبيـب منيـف سـمارة بـه، وأصبـح قريبـاً منـه، يتناقـش معه في قضايـا المنهـج والموقـف من الأحـداث الجاريـة، ويُرجع بعض أبناء السـلفية الجهاديـة فكـرة إعـلان المقـدسي مبـدأ «سـلمية الدعـوة» إلى تأثـير منيـف سـماره، الـذي كان يسـعى إلى تطوير علاقة التيار السـلفي الجهـادي بالمجتمع، وتخفيـف الضغـوط الأمنيـة عليـه، والتمييـز بـين الممكـن والواجـب في قدرات التيـار عـلى السـاحة الأردنية.

بالطبـع مثـل هـذه الآراء والمواقـف الجديـدة عـلى أبنـاء التيـار السـلفي الجهـادي لم تكـن لتمـرّ بسـهولة، وقد نال سـماره نصيبـاً من اتهامـات وتخوين الطـرف الآخـر، المتشـدد، في التيـار الجهـادي لـه، لكـنّ، عندما نسـأله عن هذه الاتهامـات، لا يكـترث بهـا، ويـرى بـأنّ «هـذه الأفـكار هـي التـي ستسـير عليها أغلبيـة التيـار السـلفي الجهـادي في نهايـة الأمـر»، فالتمييـز قـد بدأ في أوسـاط التيـار العـام للسـلفية الجهاديـة، يتجـلّى ذلك بصـورة واضحة في سـورية اليوم، عـبر الاختلاف بين الدولة الإسـلامية في العراق والشـام من جهـة، وجبهة النصرة مـن جهـة أخـرى، وهـو وإن كان يرفـض الدخـول في تفاصيـل تلـك الزاويـة من

القـراءة، إلاّ أنّ هـذه الإشـارات تـشي بوقوفـه إلى جانب جبهة النـصرة لا الدولة الإسـلامية في العراق والشـام.

بالرغـم مـن التـماس العقلانيـة والواقعيـة في حديث الطبيب سـماره، ودوره الحكيـم في لحظـات الأزمـات بـين الدولة والتيـار الجهـادي، إلاّ أنّـه، في المقابل، يبـدو صلبـاً واضحـاً في موقفـه المؤمـن بمنهـج السـلفية الجهاديـة بوصفه منهج «الطائفـة المنصـورة»، وبالحفـاظ عـلى أصول المنهـج في التأكيد عـلى الحاكمية، وعـلى كفـر الأنظمـة العربيـة، ورفـض الدسـاتير الوضعيـة المخالفـة للشريعـة، وبعـدم القبـول بالديمقراطيـة، وبرفض تأسـيس أحـزاب سياسـية والعمل ضمن إطـار النظام السـياسي.

لكـن «الصفقـة» التـي يقدّمهـا سـماره، ويعتبرهـا الطـرف الآخـر مـن السـلفية الجهاديـة بمثابـة مؤامـرة وخيانـة للمنهـج، هـي التأكيـد على سـلمية التيـار الجهـادي في الأردن، وعـدم تبنّيـه العنـف والعمـل المـادي في التغيـير، أو اسـتخدام السـلاح في إدارة الـصراع الداخـلي، وهـو مـا يعطـي النظـام ضمانـة وحصانـة عـبر فتـوى من أحد أبرز رموز السـلفية الجهاديـة في العالم، أبي محمد المقـدسي، ضـد العنـف والتفجـيرات الإرهابيـة، وفي المقابـل يتيـح لأبنـاء التيـار العمـل السـلمي، والدعـوة مـن دون الاصطـدام المبـاشر بالدولة والنظـام. لكن صاحبنـا يسـتدرك بـأنّ مثل هـذه الدعوة هي تكتيكيـة مرحليـة مرتبطة بحالة السـاحة الأردنيـة، ولا تعنـي تخـليّ التيـار عـن العمـل المسـلّح، بوصفـه أحـد أركان المنهـج السـلفي الجهـادي.

هـذا عـلى صعيـد المشـهد المحـلي، أمّـا اهتمامـه الرئيـس اليـوم فيتجـه نحـو سـورية، إذ يـرى بـأنّ مـا يحـدث هنـاك سـيكون مفصليـاً وحاسـماً عـلى صعيـد المنطقـة ومسـتقبلها، وسـيؤكّد على مصداقيـة ما يطرحه التيار السـلفي الجهـادي مـن تصـورات ومـا يتبنّـاه مـن مواقـف ومـا يقـوم بـه مـن أعـمال مرتبطـة بسـاحات القتـال.

ولا يخفـي سـماره أنّ مئـات مـن أفـراد التيـار خرجوا من الأردن إلى سـورية، وأنّ قرابـة مائتـين منهـم مـن الزرقـاء وجارتهـا الرصيفـة وحدهـما، ويؤكّـد بأنّ هنالـك مئـات آخرين يرغبون بالسـفر إلى هناك والمشـاركة في القتال إلى جانب «الفصائـل الجهاديـة»، لكـن الظـروف الراهنة لا تسـمح لهم بذلك.

لا يبـدو مـا يقولـه الطبيـب، منيـف سـماره، مفاجئـاً او صادمـاً فيـما يتعلّق بمدينـة الزرقـاء وجارتهـا الرصيفة، بخصـوص حجم تغلغل أنصار التيار السـلفي الجهـادي في هـذه الأحيـاء الشـعبية! فالمقـدسي والزرقـاوي هـما مـن سـكان مدينـة الزرقـاء، وكذلـك عـدد كبـير مـن مفاتيـح هـذا التيـار في الأردن، كـما أنّ عـدداً مـن أبنـاء التيـار، الذين غـادروا للقتـال في سـورية، أصبحوا اليـوم، أيضاً، قيـادات ميدانيـة في جبهـة النـصرة، المرتبطة بالقاعـدة، وبعضهم انضـمّ للدولة الإسـلامية في العـراق والشـام، مثـل أبـو أنـس الصحابـة، وأبـو جليبيـب (إيـاد الطوبـاسي)، وهـما قائـدان ميدانيـان في الجبهـة، وكلاهـما مـن هـذه الأحيـاء الشـعبية، والدكتـور سـامي العريـدي، وهـو حاصـل عـلى درجـة الدكتـوراه في الشريعـة الإسـلامية في الأردن، ويمثّـل أحـد المراجـع الفقهية المعتمـدة في جبهة النـصرة، بعـد أن سـافر هنـاك وانضـمّ إليها.

-٢-

نعيم التلاوي: «زواج فاشل» مع السلفية الجهادية

صاحبنا الثاني، نعيم التلاّوي، من سكان مدينة الزرقاء، أيضاً، ، من مواليد مدينة نابلس في العام ١٩٦٢، كان والده ضابطاً في الجيش الأردني، وانتقلوا بعد النكسة إلى الأردن، ينتمي إلى أسرة متدينة ومحافظة، تعلّم ودرس في الأردن إلى أن أنهى الثانوية العامة[٩٤].

أنهى الثانوية العامة في العام ١٩٨٠، وذهب للدراسة في تركيا، وهنالك تعرّف، ابتداءً، على مجموعة السليمانية، وهم إسلاميون معنيون بنشر الوعي الإسلامي وقضايا الفكر، ومن ثم انفتح على الحركات الإسلامية الناشطة في تركيا، ومن بينهم المنتمون إلى جماعة الإخوان المسلمين وغيرهم من مدارس إسلامية، وبدأ وعيه السياسي ينضج عبر أضلاع ثلاثة؛ الأول وهو التديّن والانتماء للاتجاه الإسلامي، عموماً، من دون الالتزام بمدرسة محدّدة، والثاني وهو الجهاد، والثالث القضية الفلسطينية، وكان يبحث في المشهد الإسلامي العام عن تيار إسلامي جهادي، يضع القضية الفلسطينية في صلب اهتماماته، في مواجهة المشروع الصهيوني، ويجد له قدماً راسخة على أرض فلسطين، لكنه لم يعثر عليه حينها في التيارات الوطنية الفلسطينية، ولا في التيارات الإسلامية، التي كانت تتبنى الأيديولوجيا الإسلامية من دون وجود عمل قوي وكبير لها في الساحة الفلسطينية!

تزامنت بداية دراسته الجامعية في تركيا، في الهندسة، مع اندلاع المواجهات في سورية بين جماعة الإخوان المسلمين والنظام البعثي، فوجد نفسه مهتماً

(٩٤) جرت مقابلته في مكتبي بمركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية بتاريخ ١٢-١١-٢٠١٣.

لخلفيته الدينية والبيئة الإخوانية المحيطة به في تركيا، منشغلاً بمساندة مجموعة «الطليعة المقاتلة» في سورية، وتعرّف خلال تلك الفترة على بعض الشخصيات البارزة في هذه المجموعة، وتأثر، في الوقت نفسه، بأفكار سيد قطب، التي كانت تهيمن على هذه المجموعة الإخوانية، بصورة أكبر، فآمن برؤية سيد وتصوره لقضايا الحاكمية والعمل الإسلامي، ورؤيته لمفهوم الجهاد وفلسفته التي تقوم على إزالة العقبات ومواجهة الطواغيت، الذين يقفون في وجه الدعوة وتحرير الإنسان من عبودية غير الله.

يقف نعيم، هنا، ليوضّح لنا مفهوم الجهاد، الذي كان يتبنّاه، وفهمه من سيد قطب، بأنّه ليس ما يسميه السلفيون الجهاديون بجهاد النكاية أو جهاد الشكوى، في تأصيلهم للعمليات والأعمال التي يقومون بها، بل هو الجهاد الذي يستند إلى مشروع سياسي، ويحمل منظوراً متكاملاً، وهدفاً استراتيجياً محدّداً.

خلال تلك الفترة من تعاونه مع «الطليعة المقاتلة» في سورية، طوّر صاحبنا رؤيته الإسلامية استناداً لأفكار سيد قطب وأبي الأعلى المودودي ومالك بن نبي، وغيرهم من المفكرين الإسلاميين الكبار، وولج إلى عمق النقاشات والسجالات في الساحة الإسلامية، فتعرّف على المدارس الفكرية والدعوية المختلفة، وأصبح يبحث في داخل المشهد الفلسطيني، وفي خارجه في العالم العربي عن مجموعات أو أشخاص يشاركونه القناعات والأفكار التي وصل إليها من ضرورة الجمع بين الوعاء الإسلام والطريق الجهادية والاهتمام بالقضية الفلسطينية وخطورة المشروع الصهيوني.

وجد نعيم التلاوي مجموعات مختلفة ممن يقتربون من هذه الرؤية الفكرية، وقد تمثّلت بحركة الجهاد في فلسطين، بقيادة فتحي الشقاقي، وكان الأخير، وقتها، قد ترجم تأثره بالثورة الإيرانية عبر كتابه المعروف «الخميني والحل الإسلامي»، وتعرّف صاحبنا على مجموعة الجهاد في مصر، ومجموعة من المثقفين الفلسطينيين اليساريين الماويين، سابقاً، وشارك في تأسيس ما سمي بـ«سرايا الجهاد» في العام ١٩٨٣، من الفلسطينيين المؤمنين

بالجمع بين المشروع الجهادي والإسلام وقضية التحرير الوطني الفلسطيني، وحينها لم تكن حماس قد تأسست كحركة مقاومة إسلامية، إذ تمّ ذلك في العام ١٩٨٨، ولم تكن حركة الجهاد قد بدأت عملياتها العسكرية، فكان ثمّة فراغ في هذا الجانب عملت سرايا الجهاد على ملئه.

اختار القائمون على التنظيم الجديد أن يستخدموا غطاء حركة فتح، لتوفير التمويل والتدريب، وللوصول إلى التسهيلات الممكنة لإنشاء معسكرات التدريب، وكان من بين أعضاء السرايا، قيادات فكرية معروفة، مثل منير شفيق ووليد سيف وغيرهم.

عاد صاحبنا بعد ذلك إلى الضفة الغربية لإتمام دراسته في جامعة الخليل، وهنالك عمل على تعزيز بناء تنظيم «سرايا الجهاد»، وتقويته، لكن بعد عملية باب المغاربة في العام ١٩٨٦، وانكشاف أمره من قبل السلطات الإسرائيلية خرج إلى مصر، وهناك تعرّف على مجموعة الجهاد، الذين كانوا قد خرجوا من السجون، ويحاولون الالتحاق بالجهاد الأفغاني، فساعدهم على تأمين طريق الوصول إلى هناك، والتمويل اللازم لذلك.

رحلة السجون والغربة

في مصر، عمل على مساعدة مجموعة «الناجون من النار» على السفر إلى خارج البلاد، لكن ألقت السلطات المصرية القبض عليه، ووضعته في سجن طرّة، والتقى هنالك بسيف العدل، أحد أبرز قادة الجهاد، الذي سيكون لاحقاً القائد العسكري في القاعدة، وتناقش معه ومع غيره من قيادات الجهاد في السجن عن قضايا الفكر والمنهج، وأولوية القتال بين العدو القريب (التي يتبنّاها تنظيم الجهاد) والعدو البعيد، وهي الولايات المتحدة الأميركية، التي تشكّل الداعم الحقيقي للأنظمة العربية ولإسرائيل، وتحدث معه عن أهمية القضية الفلسطينية ومركزيتها في مشروع الجهاد الإسلامي.

بعـد ٩ أشـهر في السـجن صـدر حكـم ببراءتـه في المحاكـم المصريـة، فغـادر بعـد ذلـك إلى مالطـا، ثـمّ بمسـاعدة منـير شـفيق تـم اسـتقباله والسـماح لـه بالدخـول إلى تونـس، بعدمـا رفضـت الحكومـات العربيـة في حينـه السـماح له بدخـول أراضيهـا، وكانـت حينها تونس هي مقـر منظمة التحرير الفلسـطينية، بعـد خروجهـا مـن لبنان.

لم يشـعر بالارتيـاح خـلال إقامتـه في تونـس، إذ اطّلـع عـلى حجـم الفـراغ والأزمـة التـي وصلـت إليهـا منظمـة التحريـر الفلسـطينية، فمكـث ٦ أشـهر، ثـم عـاد إلى تركيـا، ومـن هنـاك عـاد بعـد ٩ أشـهر إلى عـمّان في العـام ١٩٨٩، إذ اعتقـل فـور وصولـه إلى المطـار، وبقـي ٣ أشـهر رهنـاً للتحقيـق معتقلاً لدى جهـاز المخابـرات العامـة.

خـرج نعيـم وهـو مـا يـزال يحمل مـشروع سرايا الجهـاد، ويؤمـن بأهميته، لكنّـه تفاجـأ بأنّ عـدداً من القيادات الفكريـة قد تخلّت عـن التنظيم، فبعضها أصبـح مقرّبـاً مـن جماعة الإخـوان المسـلمين، مثل منير شـفيق، بخاصـة بعدما تأسسـت حـماس ودخلـت الجماعـة عـلى خـطّ الجهـاد المسـلح في فلسـطين، والبعـض الآخـر اختـار العمـل في مجـال التأليـف والأدب، مثـل وليـد سـيف، وهكـذا بـدأ التنظيـم بالتفكك والانحسـار.

حـاول نعيـم ترميـم مشروعـه وفكرتـه عـبر المشـاركة في تأسـيس تنظيـم عسـكري جديـد في الأردن، أُطلـق عليه اسـم «جيش محمـد»، وكان يضم مئات مـن الشـباب الإسـلامي الناشـطين، وهدفه الرئيـس هو نقل مـشروع الجهاد إلى فلسـطين، والتشـبيك بـين التنظيـمات التـي تؤمـن بالعمـل الجهـادي في العـالم العـربي، إلاّ أنّ إحـدى المجموعـات الصغـيرة ضمـن جيـش محمد تمّ اكتشـافها، والقـي القبـض عـلى أفرادهـا، وتمّـت محاكمتهم بتهمة تشـكيل تنظيـم إرهابي، فيـما يؤكـد نعيـم أنّ عـدد أعضـاء التنظيـم كانـوا أكـبر مـن ذلـك، إذ يصلـون إلى المئـات، إلاّ أنّ انكشـاف تلـك المجموعـة أدّى إلى إجهـاض الفكـرة نفسـها في البدايات!

في مرحلة لاحقة، في العام ١٩٩٤، يروي نعيم أنّه سعى إلى إقناع أسامة بن لادن، وكان حينها في السودان، بفكرة «الجهاد العالمي»، لكن لم يكن زعيم القاعدة، لاحقاً، جاهزاً بعد لمثل هذا المشروع العالمي ولفكرة المواجهة مع الولايات المتحدة، وما يقتضيه ذلك من تحولات فكرية وسياسية عميقة، حدثت بعد ذلك لديه، ونتج عنها تأسيس الجبهة العالمية لمقاومة الصليبيين واليهود في العام ١٩٩٨.

اعتُقل صاحبنا في العام ١٩٩٥ على خلفية قضية «التجديد الإسلامي» (مع صابر مقبل، وخالد عدوان وعزمي الجيوسي)، وهي مجموعة كانت تعمل على نقل مفهوم الجهاد ومشروعه السياسي إلى فلسطين، وخرج بعد ذلك بالبراءة.

خلال تلك الأعوام أي مع عقد التسعينيات حدثت تحولات عميقة في المشهد السياسي العربي، ومن ضمنها مفاوضات السلام وتوقيع اتفاق أوسلو، ثم قيام السلطة الفلسطينية، وتخلي منظمة التحرير الفلسطينية عن خط الكفاح المسلّح، وتزامن ذلك مع صعود نجم التيارات السلفية الجهادية، في الساحة العربية عموماً، والأردنية خصوصاً، وكان نعيم قد تعرّف على قيادات هذا التيار الجديد منذ بداية التسعينيات، والتقى بهم في السجن خلال فترة اعتقاله.

خلال التسعينيات حاول صاحبنا عبر حواره مع أبناء هذا التيار الصاعد إحداث تغييرات جوهرية في مساره، إذ كان يرى أنّ المشكلة الكبرى التي يعاني منها تتمثّل في عدم وجود سقف سياسي واضح واقعي لمشروع الجهاد، وتوظيف طاقات هذا التيار وتوجيه اهتمامها نحو المفاهيم والأفكار التي تتأسس عليها رؤيته هو للجهاد، المرتبط بمشروع سياسي إسلامي متكامل، وبمركزية القضية الفلسطينية، لذلك سعى إلى نقل المشروع الجهادي إلى فلسطين، وتأسيس مجموعات تؤمن بذلك في قطاع غزة والضفة.

اجتراح البديل: العودة إلى فكرة «الأمة»

خلال الأعوام الأخيرة عمل نعيم مع مجموعة أخرى من الإسلاميين على إعادة تدشين المشروع الذي يؤمن به، وهو الجهاد الذي يتأسس على مفهوم الأمة، ويمتلك مشروعاً سياسياً متدرجاً، ويعطي القضية الفلسطينية أهمية مركزية، وعلى هذا الأساس تم تأسيس تيار الأمة منذ نهاية التسعينيات، بعد أن شعر بأنّ جهوده مع التيار السلفي الجهادي لم تؤتِ الثمار المطلوبة.

انطلق مع مجموعة حاكم المطيري، الداعية السلفي الكويتي المعروف، في الكويت والأردن وفلسطين واليمن، والسعودية بتأسيس قواعد تيار الأمة، وهو تيار إسلامي ينطلق من مفهوم الأمة، ومشروع الجهاد العام لمواجهة القوى الدولية والمشروع الصهيوني وإقامة الدولة الإسلامية، وأسس التيار أحزاباً بالاسم نفسه في العديد من الدول العربية، تنطلق من الأسس ذاتها.

أقام تيار الأمة في العام ٢٠١٣ مؤتمراً كبيراً في تركيا، حضرته مئات الشخصيات من التيار الإسلامي، لمناقشة الموضوع السوري وأحوال الأمة الإسلامية، ووفقاً لنعيم أسس تيار الأمة في سورية لواء الأمة للقتال ضد الجيش السوري، ويدعم التيار اليوم العديد من الفصائل الإسلامية، مثل أحرار الشام، وله جهود متنوعة في داخل الأراضي السورية[٩٥].

بالرغم من تأكيد نعيم التلاوي على أنّه لم ينتم في أي فترة إلى تيار السلفية الجهادية، إلاّ أنّنا بقراءة تفاصيل رحلته الروحية والفكرية مع مشروع الجهاد، الذي استولى على تفكيره، بدءاً من مساعدته الطليعة المقاتلة في سورية، وصولاً إلى تيار الأمة اليوم، تضعنا أمام محاولاته تطوير رؤية المجموعات السلفية الجهادية نحو الأفكار التي يؤمن بها، خلال فترة التسعينيات، بعد أن حصل التزاوج خلال الأعوام الماضية بين المشروع السلفي والمشروع الجهادي، ما أنجب «السلفية الجهادية»؛ إلاّ أن زواج صاحبنا مع هذا المشروع السلفي الجهادي واجه فشلاً، على ما يبدو،

(٩٥) انظر حول تيار الأمة ومؤتمر تركيا مقالة بسام الناصر «تيار الأمة: مشروع إحيائي واعد، صحيفة الراية القطرية، ١-٠١-٣١٠٢.

لاختلاف أفق القراءة السياسية بينهما، ما دفعه إلى المشاركة في تأسيس تيار الأمة، ليكون بوتقة أوسع وأرحب من الإطار السلفي، تشمل العاملين للإسلام جميعاً من أجل تكريس مفهوم الأمة الإسلامية ومشروع الجهاد، بينما يرى بأنّ السلفية الجهادية افتقرت إلى هذا المشروع السياسي المطلوب، وحجّمت معنى الجهاد وضيّقت مضامينه وآفاقه، ثم حوّلته إلى ما يشبه الحالة العسكرية من دون أن تمتلك روافع اجتماعية وثقافية وسياسية!

يمكن ملاحظة مؤشرات الطلاق بين نعيم والقيادات السلفية الجهادية، عموماً، في الأردن، ليس فقط عبر النقد السابق الذي نقرأه له، بل حتى عبر الهجوم الذي يشنه أنصار الزرقاوي عليه من جهة، وتأكيد الطرف الآخر، مجموعة المقدسي، بعدم التواصل معه ومع تياره الأمة، بالرغم من أنّ مقرّبين من نعيم التلاوي يشيرون إلى دوره الحيوي خلال السنوات الماضية في تطوير الرؤية الأيديولوجية للقاعدة، وتلبيسها أفقاً سياسياً، من خلال بعض الأدبيات التي تحدثت عن الجيل الثاني من القاعدة، أو عن الرؤية الاستراتيجية لها في السنوات القادمة![٩٦]

---

(٩٦) انظر، على سبيل المثال، بعض المقالات التي تهاجم نعيم التلاوي من أنصار السلفية الجهادية، تقرير بعنوان «دعاء الشيخ أبو محمد المقدسي يصيب نعيم التلاوي بانفضاح أمره»!، على أحد المنتديات الجهادية، منتديات رواية ورش عن نافع، الرابط التالي: http://r-warsh.com/vb/showthread.php?p=529760

-٣-

مؤيد: الخروج الآمن من أروقة الجهاديين

في الصفحات القادمة سنجد أنفسنا أمام نموذج آخر، من سكان مدينة السلط، يبدأ النشاط والرحلة مبكّراً مع التيار السلفي الجهادي، ويستمر معه أعواماً، إلى أن يمرّ بمرحلة من الشكوك، ثم «الطحن الفكري» بين هذا المنهج ومناهج إسلامية أكثر اعتدالاً، ثم يصل في مرحلة لاحقة إلى الانفتاح على الأفكار الأخرى داخل الحركات الإسلامية، من صوفية وسلفية إصلاحية ومدرسة الإخوان المسلمين، في ممارسة فكرية وشخصية استمرت منذ أن كان عمره ١٤ عاماً إلى أن أصبح عمره اليوم ٣١ عاماً.

يحدّثنا مؤيد كيف أصبح أحد أفراد السلفية الجهادية؟ ولماذا؟ وكم استمر في هذه المرحلة؟ وكيف غيّر قناعاته، لاحقاً، وما هي الأفكار والتصورات الجديدة التي يتبنّاها مؤيد؟ وما هي العوامل والظروف التي صاحبته خلال هذه الرحلة وأثّرت على خياراته وتحولاته الفكرية والنفسية؟

«الفتى الجهادي»: التأثر مبكراً

وُلِد مؤيد في العام ١٩٨١، في مدينة الحوّلي في الكويت، من أسرة بسيطة، محدودة الدخل، وعاش هناك إلى أنّ أصبح عمره عشرة أعوام تقريباً، ١٩٩١، ثم غادر هو وعائلته بعد دخول قوات الرئيس العراقي السابق، صدّام حسين، إلى الكويت، وعادوا إلى الأردن، وإلى مدينة السلط، ذات الطابع العشائري، ليستقروا بها، إلاّ أنّ أسرته لا تنتمي إلى عشائر السلط، فهي من أصول فلسطينية، مثلها مثل مجموعة كبيرة من الأردنيين (من أصول

فلسطينية) يسكنون مدينة السلط، يقدّر عددهم بآلاف العائلات[٩٧].

بالرغم من أنّ مؤيّد كان يصلي، منذ الصغر، إلاّ أنّه بدأ يتأثر بالفكر السلفي الجهادي، منذ السن الرابع عشر (بعد ٤ أعوام من استقرارهم في مدينة السلط)، بعدما بدأ يتردد على مسجد في حيّ الميدان، بالقرب من منزل العائلة، وتعرّف هناك على مؤذّن المسجد، رائد خريسات، وهو من رواد الفكر السلفي الجهادي في مدينة السلط، وبدأ يستمع لأفكاره ويندمج شيئاً فشيئاً مع المجموعة التي كانت تلتف حول رائد من كبار وصغار، بعضهم يبلغ من العمر ١٦ عاماً، وآخرون كبار، لكنّ أصغرهم هو مؤيد[٩٨].

---

(٩٧) تمت المقابلة في مكتبي بمركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية بتاريخ ٣١-١١-٣١٠٢.

(٩٨) من المفيد، هنا، الإشارة إلى أنّ رائد خريسات، الذي تأثّر به مؤيد في البداية، كان يعمل مؤذّناً لمسجد الميدان، وموظّفاً في وزارة الأوقاف، وهو حاصل على الثانوية العامة، اشتغل في وزارة الأوقاف، بعدما ترك القوات المسلّحة، عندما أخذ يتأثر بالأفكار الدينية، التي بدأت تنتشر لدى مجموعة من شباب مدينة السلط، وأغلبها تنبع من فكر سيد قطب، وثيمتها الأساسية هي «الحاكمية»، وتكفير الحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله، ورفض الديمقراطية.

والمفارقة أنّ من أشعل هذه الفكرة في مدينة السلط، هو شخص اسمه عبد الفتاح الحياري، كان غير ملتزم، ثم التزم، وبدأ بالتأثير على الشباب بصورة لافتة، وتحول منزله المتواضع في حيّ السلام في المدينة، إلى موئل لكثير من الشباب الجامعي وفي الجيش وغيرهم، ممن تشرّبوا بسرعة أفكاره، وبدأوا يعيدون تقييم مواقفهم وسلوكهم ووظائفهم وعلاقاتهم، بناء على الفكرة الجديدة، وهي الحاكمية وتكفير الحكام والجيش والأمن، كان من بين هؤلاء الشباب مجموعة من الطلاب في جامعة مؤتة العسكرية، في محافظة الكرك، سُجنوا، وتمّ إنهاء دراستهم في الجامعة، وعسكريون رُفضوا من الخدمة العسكرية، وطلاب جامعات، فكانت ظاهرة جديدة بالكلية على المدينة وأهلها مع بداية التسعينيات تحديداً، أي الفترة التي تزامنت مع قدوم عائلة مؤيد إلى السلط واستقرارها بها.

يقـول مؤيـد «كانـوا هـم أوّل مـن صادفتهـم في المسـجد، بحكـم القـرب مـن المنـزل، وربمـا إذا كانـوا إخوانـاً مسـلمين لأصبحـت أخـاً مسـلماً أو مـن جماعـة التبليـغ، أو أي جماعـة أخـرى، لكـن كانـوا مـن أبنـاء هـذا التيـار، ودخلـت إلى تجربتـي الإسـلامية مـن خلالهم».

لم يكـن اندمـاج مؤيـد مـع المجموعـة الإسـلامية الجديدة يحتـاج إلى مراحل متسلسـلة، ولا إلى خـبرات وحلقـات متتالية، كما هي حال الجماعات الإسـلامية الأخـرى، بصـورة خاصة جماعة الإخوان المسـلمين، فالقضيـة المركزية لدى هذه المجموعـة واضحـة، تمامـاً، أنّ الحكـم الموجـود في العالم العـربي، وفي الأردن، هو ليـس حكـماً إسـلامياً، بـل ينطبـق عليـه وصـف الطاغـوت، ولا يجـوز الخضوع لـه، لأنّـه لا يطبـق الشريعـة الإسـلامية، ولا يجـوز مناصرتـه أو مسـاعدته، مـن خـلال العمـل في الأجهـزة العسـكرية والأمنيـة، ولا بد من نشر هـذا الفكر أمام النـاس جميعـاً، ليربـط المجتمـع قضيـة الحاكمية بالتوحيـد، فلن تكون مسـلماً حقّـاً، إلاّ عندمـا تقـرّ بالحاكميـة للـه (أي حـق التشريـع)، مـا يعنـي ضرورة أن تكفـر بالحـكّام الحاليـين، وتتبرأ من الدسـاتير والقوانـين الوضعية.

الأفـكار التـي كانـت تنـادي بها هـذه المجموعـة تتمثل في خليط مـن أفكار أبي محمـد المقـدسي، وقـد بدأت بالانتشـار عبر كتب ممنوعة مـن النشر، تطبع

لم يـدم تأثـير الحيـاري طويـلاً عـلى هـؤلاء الشـباب، إذ بـدأت تجمعات شـبيهة أخرى لهذا التيـار تظهـر في مناطـق مختلفـة مـن المملكـة، في عـمان، والزرقـاء، وإربد، في الفترة نفسـها، ثـم بـرزت شـخصية أبـو محمد المقـدسي، القـادم بدوره مـن الكويت، الـذي سـيصبح منظّراً لهـذا التيـار في السـنوات القادمـة، ومعـه أبو مصعب الزرقـاوي، فيُعتقلان مـع مجموعة من رفاقهـما، عـلى خلفيـة قضيـة بيعـة الإمـام، في منتصـف التسـعينيات، ليصبـح السـجن، بحد ذاتـه، مجـالاً خصبـاً للقـاء والتجنيد والتعارف، وهي السـنوات التـي نما فيها التيـار الجهادي خـارج السـجون، واكتسـب أنصـاراً، وأصبح من يؤمنـون بفكر الحاكمية في مدينة السـلط، أو مـن تأثـروا بعبـد الفتـاح الحيـاري، متأثرين بالمقـدسي، ومنهم رائد خريسـات، لكـن تأثرهم الأكـبر كان بأبي مصعـب الزرقاوي.

وتصوّر بسريّة، وكتاب معالم في الطريق لسيد قطب، وتجارب الجماعة الإسلامية في مصر وأفكارها.

يقول مؤيد «لم نكن نتعلّم أموراً جديدة في الدين، فقط هي صفحة واحدة معروفة من القول بتكفير الحاكم، والهجوم على فقهاء السلطان، وتحريم الدخول في الأجهزة العسكرية والأمنية، ولم يكن يُعرف هذا التيار سابقاً باسم السلفي الجهادي، إذ ظهر هذا المصطلح متأخراً، إنّما كنا نعتقد أنّ هذا هو الإسلام، ولا يوجد منهج ولا طريق غيره»!

تزامنت تلك البداية مع نهاية الصف السابع لمؤيد، وتشّرب الأفكار الجديدة مع الصف الثامن، إذ كان يدرس في مدرسة «عقبة بن نافع» الحكومية، في وسط مدينة السلط، وأخذ منذ تلك الفترة يعلن عن أفكاره، في المدرسة، وفي الحيّ، وغيّر من ملابسه، ليرتدي القميص الطويل (الشبيه باللباس الأفغاني)، كما يفعل أبناء التيار، وأصبح يشعر، فعلاً، أنّه أحد أفراده، وأن هؤلاء هم إخوانه وعائلته الجديدة.

بالطبع، مثل هذه التغيرات في شخصية مؤيد، وتحديداً ما يحمله من أفكار جديدة تحارب الدولة، ومحاربة منها، وينظر لها المجتمع بأنّها خطرة، أدت إلى مشكلات للفتى الصغير مع عائلته ووالديه، الذين كانوا يشعرون بالقلق على ابنهم، وحاول بدوره فرض رؤيته للتدين على أفراد الأسرة، من تحريم التلفاز إلى لباس العائلة، ومشكلات مع إدارة المدرسة، التي لم تكن لترحّب بالضرورة بدعوة ابن الصف الثامن بهذه الأفكار علانية داخل أسوارها.

أغلب وقته كان يمضيه مع هذه المجموعة، التي أخذ يزداد عددها، ليصل إلى العشرات من الشباب، من مختلف الأعمار، فيصلّون معاً، ويجلسون فترات طويلة سويةً، ويلعبون كرة القدم، ويذهبون في رحلات إلى مناطق قريبة، ويشتركون بالشعور بأنّهم يمثّلون الدعوة الإسلامية الصحيحة، وبمسؤولية تبليغ ذلك للمجتمع والعوام.

لم يكـن الأمـر سـهلاً عـلى الفتـى في هـذا العمـر الصغـير، لكنّ الأمر بالنسـبة إليـه يمثّـل الطريـق الوحيد الصحيـح للالتزام بالإسـلام، فهو أشـبه بـ«الانقلاب» الكامـل في مواجهـة المفاهيـم الاجتماعيـة والدينيـة السـائدة، كـما يـروي مؤيد نفسـه «مـا أعرفـه منـذ أن كنـت صغـيراً هـو أنّ اليهـود هـم الأعـداء، أمّـا الآن فتغـيّر الأمـر أصبحـت أنظـر إلى نظـام الحكـم بأنّـه العـدو، وللأجهـزة الأمنيـة والجيوش».

وبالرغـم مـن أنّ بعـض الهواجـس كانـت تـراود الفتـى الجهـادي عـن مـدى صحّـة مـا يقـوم بـه، إلاّ أنّـه كان يطردهـا، بعـد أن شـعر بالاسـتقرار ودفء الصداقـة مـع المجموعـة، وأصبـح فـرداً فيهـا، فأصبحـوا هـم دائرتـه والمحيطين بـه، بالرغـم مـن أنّهـم لم يكونوا تنظيماً صلباً أو مؤسسـياً، مثـل جماعة الإخوان المسـلمين، ولا حزبـاً سياسـياً، لكـن سـطوة الفكـرة والصحبـة كانـت قويـة على شـخصية مؤيـد، بخاصـة أنّهـا كانـت طريّـة، لصغر سـنّه!

أوغـل الفتـى في تبنّـي المنهـج، واكتسـب جـرأة وشـجاعة مـع مـرور الوقـت، للتعبير عن مواقفه، ووجد نفسـه يُمسـك بالميكرفون في أكبر مسـجد في السـلط (مسـجد السـلط الكبـير)، ليعلـن عـلى الملأ بـأن الملك كافـر، ونظـام الحكم غير إسـلامي، وهـو لم يتجـاوز الـ«١٦» عامـاً بقليل!

بـدأت المخابـرات العامـة باسـتدعاء مؤيـد منـذ تلـك الفـترة، وأخـذ يتعـرّض للمضايقـة، ويشـعر بخطـورة مـا يحملـه مـن أفـكار، مـن الناحية الأمنيـة، وما قـد تـؤدي إليـه مـن مشـكلات كبـيرة يقـع بهـا، وهو مـا يـزال في المدرسـة، وفي الصـف العـاشر، أي لم يتجـاوز المرحلـة الإعداديـة.

بعـد ذلـك بعـام واحـد، ومـع دخولـه المرحلـة الثانويـة، سـاعد انفتـاح مؤيد عـلى شـخصيات إسـلامية ذات مناهـج أخرى في هـزّ قناعاته السـابقة، وبالمنهج الـذي يحملـه، فتعـرّف عـلى أحـد الدعاة مـن جماعة الإخـوان المسـلمين، وهو طالـب علـم شرعـي ذو ميـول صوفية، ولديـه إطّلاع جيّـد على العلـم، فأُعجب بأخلاقـه وثقافتـه وهدوئـه وسـعة أفقه، ورحابـة صدره.

وفي الوقت نفسـه، ازدادت علاقته مع د. عبد الرزاق أبو البصل، وهو أسـتاذ جامعـي، متخصـص في الشريعـة الإسـلامية، من سـكان مدينة السـلط، درس في السـعودية وعـاش فـترة طويلـةً هنـاك، قبـل أن يعـود في النصـف الثـاني مـن التسـعينيات إلى مدينـة السـلط، ويعمـل أسـتاذاً في كليـة الشريعـة في جامعـة اليرمـوك، ويلقـي الـدروس في مسـجد السـلط الكبير.

ومع أنّ الدكتور أبو البصل ينتمي إلى المدرسـة السـلفية، لكنّها السـلفية ذات الطابـع الحـركي، تُـوازن بـين الجانـب العلمي والفقهـي من جهة وقـراءة الواقع مـن جهـة أخـرى، فـلا تصطدم بالواقـع، ولا تدخـل في مواجهات أكـبر من طاقة الإنسـان، وتتـدرج في العلـم والفكـر، وتـوازن بـين الأبعـاد التربويـة والسياسـية والاجتماعية.

بـدأ مؤيّـد يعيـد النظـر، بدرجـة كبيرة، بما يحملـه من أفكار، ويقـارن بين ما يسـمعه مـن صديقـه الصـوفي الجديد والشـيخ أبو البصـل وبين مـا يواجهه مع التيـار الجهـادي، مـن مسـار مسـكون بمنطـق الصـدام والمواجهـات مـع الدولة والواقـع، ومصـير محكوم إما بالسـجن والاعتقـال أو التضييـق والمتابعة.

يقـول مؤيّـد «بالرغـم مـن صعوبة الطريق الذي أسـير عليـه، كنت أرى أنّني أمـام خياريـن لا ثالـث لهـما، إمّـا الاسـتمرار، مـا يعنـي أنّنـي أحكـم على نفسي مسـبقاً بالسـجن والاعتقـال والمطـاردة، ومسـتقبل بـلا أفـق حقيقـي، وإمّـا أن أتـرك الديـن بالكليـة، كـما فعـل آخـرون، لكـن دخول الدكتـور أبـو البصل على حيـاتي أوجـد لي خياراً ثالثـاً، وطريقـاً جديداً».

وصـل مؤيـد، وهـو في آواخـر عامـه الثامـن عـشر، إلى نتيجـة رئيسـة وهـي أنّ أصدقـاءه ومجموعتـه مـن أبنـاء التيـار الجهـادي يملكـون عواطـف دينيـة جيّاشـة، لكـن دعوتهـم تصطـدم بالواقـع وتتناقـض معـه، فهـي بمثابـة انعـزال كامـل عـن الدنيـا والأعـمال والتجـارة والتعليـم والحيـاة العامـة.

تجلّـت المفارقـة بـأنّ مؤيـد كان قـد دخل مرحلـة الاعتقـالات، في تلك الفترة التي بدأت تسـاوره فيها الشـكوك وتزداد حول سـلامة النهج الذي يسـير عليه،

فاعتُقـل للمـرّة الأولى وهـو لم يتـم (١٨) عامـا مـدة (٤) أيـام، وبعـد ذلك بـ(٦) أشـهر (١٤ يومـاً)، وبعـد عـام اعتُقل (٢٢) يومـاً، وبعدها الاعتقـال الرابع لمدة (٢٨) يومـاً، بعـد أن تـزوّج بشـهرين، عندمـا كان عمـره (١٩) عامـاً، ويقول أنّه أتـمّ حفـظ القـرآن الكريـم خـلال فـترات سـجنه واعتقالـه، وكان يشـعر، هـذه المـرّة تحديـداً، بأنّـه معتقـل لأفـكار لم يعـد يؤمـن بها قرارة نفسـه، لكنـه -ويا للمفارقـة، لم يكـن يجـرؤ عـلى الاعـتراف بذلك أمـام الآخرين!

في عامـه الـ(١٩) بـدأت عمليـة الطـلاق فعليـاً بينـه وبـين مرحلته السـابقة، أو أفـكاره السـلفية الجهاديـة، وبـدأ يشـعر أنّـه ممـزّق بـين تناقضـات؛ فهـو مـا يـزال محسـوباً عـلى هـذا التيـار، حتـى لـدى الدوائـر الأمنيـة، لكـنّ أفكاره وقناعاتـه تغـيّرت، وبـدأ يشـعر بمثاليـة الأفـكار السـابقة، ويرغب بالقـرب أكثر مـن مجموعـات إسـلامية أكثر اعتـدالاً وواقعية، لكنّـه في الوقت نفسـه لا يريد أن يعلـن تغيـير موقفـه، حتـى لا يصطـدم بالجهاديين، ولا يدخـل في حالة عداء معهـم، فـأراد أن يمسـك بالمسـارين، لكـنّ ذلـك مـن الصعوبـة بمـكان، فبـدأ ينسـحب بالتدريـج مـن أروقـة التيار الجهـادي إلى الإسـلاميين الآخريـن، ويفكّ نفسـه بهـدوء مـن الارتباطات السـابقة، وهـي العمليـة التي اسـتمرت قرابة ٤ أعـوام، أي منـذ أن كان عمـره ١٩ عامـاً إلى أن وصـل ٢٣ عامـاً، حتـى تمـكّـن من الشـعور داخليـاً بأنّـه انفصـل روحيـاً وفكريـاً عـن مجموعته السـابقة!

عندمـا يراجـع مؤيـد تلـك المرحلة من حياته، أي منـذ أن كان عمره ١٤ عاماً إلى أن أصبح ١٩ عاماً، أو منذ الصف السـابع إلى أن تزوج، فإنّه يشـعر بالمرارة، إذ يـرى أنّـه خـسر كثـيراً خـلال تلـك الفـترة، وأضـاع فرصتـه في التعليـم المبكّر، لذلـك عـاد إلى الدراسـة الجامعيـة، في مرحلـة البكالوريـوس، بينـما لـو اتخـذ مسـاراً فكريـاً آخـر كان يمكـن أن يكـون الآن قد أتمّ دراسـة الدكتـوراه، وتدرّج بصـورة أكـبر في الميـدان العلمي، الذي يحبـه ويرغب به، لكنّ تلـك الطموحات لم تكـن مطروحـة ولا مشروعـة، حينـما كان في التيـار السـلفي الجهـادي، الذي يتخاصـم مـع الجامعـات ومـع قطاع الأعـمال والعمل.

يحيـل «الجهـادي الصغـير» العامـل الرئيس الـذي أدّى إلى انخراطه في مرحلة

مبكّـرة في التيـار السـلفي الجهـادي إلى سـنّ المراهقـة، ومـا يتوافـر عليـه مـن «طاقـة كبـيرة» لـدى الفتيـان، ولأنّـه نشـأ متديّنـاً منـذ الصغـر، ومـن ثم سـلك في المنهـج الجهـادي، فلـم يكـن متاحـاً أمامه ما يفعلـه المراهقـون الآخرون من وسـائل لتصريـف هـذه الطاقة المكبوتـة والهائلة، سـواء في التدخين أو الحديث عـن الفتيـات أو حتـى مشـاهدة الأفلام الإباحيـة، أو غيرها من الممارسـات التي يـرى التيـار الجهـادي حرمتهـا، فلـم يجـد أمامه سـوى التعبير عن هـذه الطاقة مـن خـلال الإصرار أكثر وأكـثر عـلى المنهـج الجهـادي والتمسّـك بـه، وتحـدّي الدولـة والنظـام، لمواجهـة مـا تفرضـه تلك السـنّ مـن عواطف وغرائـز طبيعية تذهـب بالاتجـاه الآخـر، أي أنّ الخيـار هـو التشـدّد الديني في محاولـة للتغلّب عـلى تلـك الدوافع!

في هـذه الحالـة فـإنّ ما يفـسّر انخراطه وغيره من الفتيان والشـباب الصغار، ممـن كان يعرفهـم إلى هـذا الاتجاه الفكـري هو ذلك الفراغ الكبير في السـاحة، إذ يغيـب حضـور العلماء والفقهـاء والمفكرين المعتدلين، الذيـن يملكون القدرة عـلى مخاطبـة الشـباب والفتيـان ويقدمـون رؤيـة إسـلامية معـاصرة معتدلـة، مـا يفتـح البـاب أمـام أصحـاب الأفـكار الجهاديـة، الذيـن يمتـازون بالاندفـاع والعاطفـة الدينيـة الجيّاشـة، فيملـؤون ذلـك الفـراغ، كـما حـدث معـه، ومـع بعـض رفاقـه في التيـار الجهـادي من مدينة السـلط.

وإذا كان مؤيـد قـد أخـذ فرصتـه لمراجعـة الأفـكار وإعـادة النظـر في قناعاته وتعديـل مسـار تطـوره الروحـي والفكـري، كما سـنرى في المرحلة القادمـة، فإنّ غـيره مـن الشـباب الجهـادي الصغـير، سـارعوا إلى الانتقـال إلى مرحلـة أخـرى في مرحلـة مبكّـرة، كـما حـدث مـع معتصـم درادكـة، الـذي غـادر مبـاشرة بعد الثانويـة العامـة إلى منطقـة كردسـتان العـراق (في العـام ١٩٩٩)، ليقاتـل هناك إلى جـوار رائـد خريسـات، الـذي كـوّن مجموعـة جهاديـة أردنيـة تتحالـف مع فصيـل جهـادي كـردي ضد الأكـراد العلمانيـين، وقُتل معتصم بعد ذلك بشـهور قليلة !

سنوات «الطحن الفكري»

كما أخبرنا مؤيد؛ فقد بدأ بمراجعة أفكاره وغربلة منهجه الفكري مع بلوغه ١٨ عاماً، إلاّ أنّ حالة الصراع الداخلي الشديد والتمزّق بين قناعاته الجديدة وعواطفه وصداقاته السابقة بدأت بصورة أكثر وضوحا في الأشهر الأخيرة من سن الـ١٩، واستمرت تلك الحالة معه قرابة ٤ أعوام حتى سن الـ٢٣، عندما انسحب بهدوء من صفوف التيار الجهادي، وانفتح على الأفكار الجديدة في الساحة القريبة من مدرسة الإخوان الفكرية، أو حتى السلفية المعتدلة أو التقليدية، وهي المرحلة التي يطلق عليها مؤيد مصطلح «الطحن الفكري» الذاتي!

يفسّر مؤيد عبور مرحلة الطحن الفكري، في أواخر العام الـ١٩ بطبيعة الضغوط النفسية التي تعرّض لها، إذ تزوّج، ثم بدأ الكفاح من أجل تأمين التزاماته الجديدة، فعمل في مطعم، ومكتبة إسلامية، وبائعاً متجوّلاً للأشرطة والكتب الدينية على أبواب المساجد، ومما ضيّق عليه في قدرته على توفير تكاليف حياته الزوجية هي طبيعة المنهج الجهادي، الذي تتوسّع فيه قائمة الأعمال المحرّمة وغير المقبولة شرعاً.

ربما ما يقفز عنه مؤيد في تفسير هذا التحوّل، وهو ما قد نصل إليه باستنطاق تجربته، هو غياب رائد خريسات عن المشهد، وخروجه للقتال في كردستان العراق، ثم مقتله هناك، مع عدد من شباب مدينة السلط الجهاديين. فخلال الأعوام السابقة كان لشخصية رائد تأثير كبير على مؤيد، وقد نتجاوز ذلك إلى مصطلح السطوة، فرائد هو من دفعه منذ الصغر إلى اعتناق الفكر الجهادي، وكان يمثّل بالنسبة له الأخ الأكبر، والحامي، الذي يدافع عنه إذا ما تورّط في مشكلات أو أزمات مع المجتمع المحلي أو رجال الأمن، وهو ما قد يعني أكثر من الآخرين لفتى يعيش في السلط، ليس من أبناء العشائر، فمثل رائد يمثّل سنداً مريحاً ومطمئناً للفتى، لكنّه في الوقت نفسه قيداً يمنعه من التفكير في تغيير المنهج وتطوير أفكاره، كي لا يخسر من أصبح يمثّل له شخصية محورية في حياته!

في أواخـر العـام ١٩٩٩ خـرج رائـد خريسـات ومعـه مجموعـة مـن الشـباب الجهـادي مـن مدينة السـلط إلى كردسـتان للقتـال هناك مـع الجهاديين الأكراد ضـد العلمانيـين، ثـم لحقـه عـشرات مـن أبنـاء المدينـة، وقُتـل عدد كبـير منهم في السـنوات التاليـة، وفي مقدمتهـم رائـد خريسـات نفسـه، فيـما بقـي هاجس الهجـرة إلى الجهـاد يسـيطر عـلى أبناء التيـار الجهادي في مدينة السـلط وغيرها مـن مـدن، بخاصة بعـد احتلال العـراق في العـام ٢٠٠٣.

تلـك الهجـرة أتاحـت لمؤيد مسـاحة أكبر من التفكـير، تحت وطأة الضغوط الماليـة بعـد الـزواج، والشـعور بالتوتـر الفكـري مـع المراجعـة الذاتيـة لما كان يؤمـن بـه مـن أفـكار الجهاد، كلّ ذلـك كان يدفع بـه إلى خارج التيـار الجهادي نحـو أفـكار إسـلامية تمنحـه قـدراً اكبر مـن الراحة والهـدوء، وتتناسـب أكثر مع شـخصيته، ذات الطابـع الـودّي المنفتـح، البعيدة عـن العدائية والشراسـة، التي يمتـاز بهـا أبناء التيـار الجهادي!

خلاصات واستنتاجات

منحتنا الأمثلة السابقة، في الأوساط السلفية الجهادية، وما قدّمته من روايات وتجارب فكرية وروحية شخصية، الفرصة للتعرّف أكثر على معالم الشخصية السلفية الجهادية، وهي وإن كانت «حالات» محدودة في التيار، إلاّ أنّها تعكس «نماذج» لأمثلة مشابهة أو قريبة، وبالرغم من أنّ شخصيات أخرى التقينا بها رفضت تسجيل تجاربها الخاصة، وأصرّت على عدم التعريف بها أو الإشارة إليها في هذا الكتاب، إلاّ أنّنا سنستحضرها في استخراج هذه الخلاصات والاستنتاجات، وفي الصفحات الختامية في هذا الكتاب.

وبالرغم من أنّ الشخصية «السلفية الجهادية» تتشابه مع تلك التقليدية والحركية بأنّها تصاغ بصورة كبيرة على أساس «الهوية الدينية»، إذ يأخذ الدين مساحة واسعة من تشكيل منظورها الفكري، ومن ممارساتها اليومية الواقعية، إلاّ أنّها تتخذ أبعاداً جديدة، وامتدادات واسعة عن الشخصيتين السابقتين (التقليدية والحركية)، على الصعيد الشخصي والاجتماعي والسياسي.

البعد الأول في الشخصية الجهادية يتمثّل بدرجة أكبر من الانغلاق وبناء جدران الحماية الداخلية من التأثيرات الخارجية، فالسلفي الجهادي هو شخص متديّن، شديد الاهتمام بالالتزام العقائدي والفكري بالمدارك التي يؤمن بها من «النص الديني» (القرآن والسنة والفتاوى الشرعية)، وحريص على الالتزام السلوكي بالشعائر الدينية التعبّدية، فهو يحافظ على صلاة الجماعة، وبالأخلاقية الظاهرية، والابتعاد في سلوكه المعلن عمّا يظنّه مخالفاً للشريعة الإسلامية.

هذه المدخلات تصنع لدينا شخصية في جوهرها النفسي متعالية على الواقع الاجتماعي المحيط، طالما أنّه غير قائم على معايير الالتزام الديني، كما تراها أيديولوجيا التيار، وتتجسّد هذه السمة أيديولوجياً فيما يصطلح

عليه سيد قطب، ويتردد في الخطاب الجهادي عموماً، بـ«استعلاء الإيمان»، فالمؤمن غير خاضع لشهواته الذاتية، ومتحرر من السلطات الاجتماعية والسياسية والثقافية السائدة، طالما أنّها – كما هو غالب- غير قائمة على المنظور الديني- الشرعي.

هذا الجانب الشعوري في شخصية السلفي الجهادي يقوده إلى «عزلة» نفسية- إرادية عن المحيط الاجتماعي، فهو وإن كان جسدياً وفكرياً موجود، ويعمل على التغيير ويمارس الدعوة والتجنيد، إلاّ أنّه حريص دائماً على عدم تلبّس شخصيته بما يخالف الشريعة، سواء على صعيد علاقات الصداقة أو حتى الأسرة والقرابة والمحيط الاجتماعي.

ليست الشخصية السلفية الجهادية انطوائية، بالمعنى السيكولوجي للكلمة، فنجد كثيراً من الأمثلة ممن يختلطون بالمحيط، وينشطون بالدعوة إلى الدين، كما يفهمونه، ويشاركون في تجمعات متعددة، مثل المناسبات الاجتماعية، لكن من دون أن تجرّهم هذه المشاركة إلى التماهي مع هذا الواقع.

يترتب على هذه الأبعاد سمة أخرى في هذه الشخصية تتمثل في أنّها ذات بعد أو اتجاه واحد، فهي ترسل، غالباً ولا تستقبل، إلاّ ما يتوافق مع العقائد التي تؤمن بها، إذ تعطي، تؤثّر، ولا تتأثّر، تغيّر ولا تتغيّر، في الأغلب الأعم، فمشاركتها الاجتماعية والنفسية تدخل في حيّز الدعوة إلى الله، والتجنيد والتأثير.

البعد العقائدي أحد أهم الأسس التي تميّز الجهادي، فهو شخصية عقائدية بامتياز، بما في ذلك المنظور السياسي له، فالموقف من الحكومات والأنظمة واللعبة السياسية والديمقراطية والأحزاب السياسية الأخرى، بما فيها الأحزاب الإسلامية هو موقف مرتبط بالعقيدة والتوحيد، فهذه التيارات والجماعات والشخصيات تقع بين حدود الكفر والضلال والفسق والخروج على أحكام الدين، وجميعها خارج دائرة «الفرقة الناجية» التي تتمثّل بالسلفية الجهادية اليوم، وتترجم عبر «الفئة المؤمنة» الصادقة، التي

تطالـب بأخـذ الأسـباب، لا بالنتائـج، « لا يضرها من خذلها»، سـواء كانت هذه الجهـة الخاذلـة المتواطئـة مـن المجتمع أو السـلطة أو حتى الأحزاب الإسـلامية الأخـرى، فضـلاً عـن التوجهـات العلمانيـة المتعددة.

ولأننا أمام منظور عقائدي صارم، ومواقف مسـبقة واضحة تتأسـس عليه، فـإنّ كثـيراً مـن الجهاديـين ليسـوا معنيـين بمتابعـة تفاصيـل الحيـاة السياسـية ووسـائل الإعـلام، إلاّ بمـا يتعلّـق بالقضايا الرئيسـة التـي يهتمون بهـا، أو الأخبار التـي تمـسّ التيـار الـذي ينتمـون إليـه، فكثير مـن أفراد هـذا التيار غـير معنيين بقـراءة الصحـف ولا متابعـة الفضائيـات بصـورة مكثّفـة، ولا حتى المشـاركة في السـجالات العامـة حول القضايا المختلفـة المتعددة، إلاّ بمقدار مـا يعزّز ويثبت ويؤكّـد «رؤيتهـم العقائدية»!

مثـل هـذه المحـدّدات الواقعيـة؛ جعلت من «المنتديـات الجهادية» في العالم الافـتراضي جـزءاً مهـمّاً مـن اهتمامـات الشـخصية الجهاديـة، خـلال السـنوات الأخـيرة، ويعـزّز هـذه الأهميـة تزايـد دور الانترنـت وقيمته في بنـاء أيديولوجيا التيـار ونشرهـا، والتواصـل بـين أبنائـه في مختلـف المناطـق، داخـل الأردن وخارجهـا، بخاصـة أنّ مئـات مـن «إخوانهـم» قـد خرجـوا للقتـال في سـاحات مختلفـة في الخـارج، ويضاعـف مـن أهميـة هـذه المنتديـات ذلـك الموقـف السـلبي مـن العـالم الواقعـي، فأصبـح الافـتراضي بمثابـة مجـال آخـر للتسـلية والترويـح لـدى هـذا التيـار، والاسـتئناس بالحديـث مـع أبنـاء التيـار ومتابعـة أخبارهـم والمشـاركة الوجدانيـة والفكريـة بمـا يحـدث مـع أبنائـه في مختلـف بقـاع العالم.

في الأشـهر الماضيـة أخـذت «المنتديـات الجهاديـة» مهمـة جديـدة تتمثّـل في السـجالات داخـل التيـار الجهـادي نفسـه، بعـد أن دبّـت الخلافـات في أوسـاطه وفي بيتـه الداخـلي، وانقسـم المنظّـرون المعروفـون وأبنـاء التيـار بـين مؤيـد لتنظيـم الدولـة الإسـلامية في العـراق والشـام وقبلها الخـط الأيديولوجي لأبي مصعـب الزرقـاوي ومؤيـد لأبي محمـد المقـدسي والظواهري والخـط العام للقاعـدة؛ فأحـد أهـم المواقـع الجهاديـة اليـوم عـلى شـبكة الانترنـت مدونـة

«جرير الحسني»، وهي المدوّنة التي تعتقد أوساط واسعة من هذا التيار أنّها تعود لأحد أبنائه وورثة خط الزرقاوي في مدينة إربد، وهو عمر مهدي، الذي يعلن تأييده لتنظيم الدولة الاسلامية في العراق والشام ويدافع عنه، ويتهجّم بشراسة وبلغة حادة على خط المقدسي، ونداءات «سلمية الدعوة» على الساحة الأردنية، ويقف ضد أي محاولات لتبني العمل السلمي أو تأطير التيار، عبر مجلس للشورى أو تبنّيه لأدوات سلمية، مثل المظاهرات والمسيرات والاحتجاجات، كما حدث في الأردن، مع بدايات ثورات الربيع العربي!

هذا هو الإطار العام للشخصية الجهادية، لكنّه بالرغم مما يبدو عليه من صرامة خارجية، يسمح في أروقة هذا التيار بقدر كبير من الاختلافات والتباينات بين أفراده، بين اتجاه يسعى إلى تليينه وتدوير الزوايا الحادّة وتخفيف وطأته القاسية واتجاه آخر يتشدد فيه ويغلقه عن المحيط الخارجي.

هذه التباينات تنجم، بدرجة رئيسة، عمّا يسميّه بعض علماء النفس، بـ«الشخصية الأساس»، أو بعبارة موازية لما قدّمناه بهذه الدراسة؛ اختلاف الروافد الأولى لأبناء التيار، وتباين الظروف الاجتماعية والثقافية والنفسية، والتجارب الشخصية!

فبالنظر إلى التجارب السابقة، وغيرها ممن التقيناه أو تابعنا تفاصيل تجربته ومسيرته، نحن أمام نماذج متعددة؛ فهنالك من آتى من خلفية سياسية أيديولوجية، ليست إسلامية، ذات طابع علماني، أو ليست سلفية، ذات جذور جهادية وإخوانية، ومثل هذا النموذج أكثر انفتاحاً ومرونة وأقل صرامة من الناحية الشكلية أو الظاهرية، سواء في العلاقة مع المحيط الاجتماعي أو التنويع في الوسائل والأدوات في التغيير والمواجهة مع «الأعداء السياسيين»، سواء كانوا أنظمة سياسية أو أجهزة أمنية أو خصوماً سياسيين.

ثمة شريحة واسعة من أبناء التيار أتت من خلفية سلفية، سواء كانت تقليدية أو حركية، مثل عمر يوسف (أبو أنس الشامي)، عمر محمود (أبو

قتادة الفلسطيني)، ونماذج أخرى تفضّل عدم ذكر اسمها، فهذه الشخصية وإن كانت تتسم بغلبة الجانب العقائدي، إلاّ أنّها تتوافر - غالباً- على درجة من العلم الشرعي، ما يجعلها أكثر اكتراثاً بما يدور من أحداث سياسية واجتماعية، وما يحدث من متغيرات. لكن حتى في هذه الحالة فإنّنا نجد أنّ «التجربة الشخصية» تؤدي دوراً كبيراً في تفسير التحول نحو التيار الجهادي، أو حتى الانتقال من أراء ومواقف معينة إلى أخرى ضمن الدائرة الجهادية نفسها.

هنالك شريحة جاءت من خلفية ليست بالإسلامية، ولا بالأيديولوجية، وبعضها من تجربة متناقضة مع الالتزام الديني- الأخلاقي، وفيما نراه من نماذج تنتمي لهذا النمط فإنّها شخصية حادّة أكثر تشدّداً وانغلاقاً، تنتقل من النقيض إلى النقيض، وتتمسك بالأيديولوجيا الجهادية بصرامة فكرية وروحية وسلوكية!

أمّا عن الأسباب التي تدفع بشخص ما إلى أحضان هذا التيار، فهنالك فرضيات تربط بين ذلك والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وسبقت الإشارة إلى أنّ التيار يتمدّد، في العادة، بالأحياء الشعبية والمخيمات الفلسطينية، ويتغذى على مشاعر الإحباط والفراغ السياسي، والاستبداد وتراجع مناخات حرية التعبير والحريات العامة، وفي أوساط الفقر والبطالة والحرمان الاجتماعي، ويأخذ مدى آخر مع عامل القرابة الاجتماعية- العشائرية (التعاطف والعصبية)، العلاقات الشخصية.

لا يمكن استبعاد دور النصوص الدينية وقدرة الخطاب السلفي الجهادي على توظيفها وتبسيط الواقع بمعادلات عقائدية محسومة، تستند إلى النص الديني والاحتجاج على ما آل إليه الواقع العام في المجتمعات العربية، سياسياً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً، وحتى عسكرياً، مع أزمة الشرعية السياسية العربية، وعدم القدرة على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية، ودور القضية الفلسطينية بتعزيز هذه المشاعر، إسلامياً بوجه عام، وفلسطينياً بوجه خاص، مع هيمنة الشعور بالفساد على المزاج الاجتماعي العربي، وغياب الخطابات التنويرية النهضوية وندرة النماذج والقدوات في هذا

المجال!

كل ذلك بمثابة عوامل توضع عادةً لتفسير بروز هذا التيار وصعوده خلال السنوات الأخيرة، وهي فرضيات ترقى إلى درجة البديهيات لدى باحثين في هذا التيار ومراقبين له، يسردون أمثلة ومؤشرات متعددة تؤكّد صحة هذه المقولات؛ إلاّ أنّ كل ذلك بمثابة المفتاح الذهبي للتجنيد لدى التيار، بينما يتمثّل الباب في أمرين، الأول هي البيئة الاجتماعية الحاضنة، بأن تكون هنالك مناخات اجتماعية، أو بيئات ومدن وأحياء توفر شروط الحياة والنمو لمثل هذه الأفكار، والثاني هي البيئة النفسية الحاضنة، بأن يكون لدى الفرد استعداد، لأسباب متعددة ذاتية لخوض المغامرة والقبول بهذا الفكر الراديكالي، وهي عوامل تعود مرّة أخرى للتجارب الشخصية ما تولّده من حالة نفسية شعورية متقبّلة لذلك!

الفصل الثالث

البحث عن «الطريق الثالث».. سلفياً

مقدّمة

المجموعـة التـي سـنتعرّف عليهـا في الصفحات المقبلة، تتأرجح، في الأوسـاط السـلفية، بـين المناهـج والكتـل أو التجمعات المختلفـة، لكنّها حاولت اشـتقاق طريـق ثالـث في العقود الماضية، يأخذ مسـاراً متوسّـطاً بين السـلفية التقليدية، التـي تنتمـي إلى مدرسـة الشـيخ نـاصر الدين الألبـاني، ولاحقاً تلـك التي أخذت اتجاهـاً جهاديـاً، متأثـرةً بمـا يطرحـه عصـام البرقـاوي (أبـو محمـد المقـدسي)، بالرغـم أنّ هـذا الاتجـاه تماهى، في البدايات، مع التيار السـلفي العام وشـيوخه في الأردن والسـعودية، عمومـاً، وتقاطـع، نسـبياً، في مرحلـة لاحقة مع السـلفية الجهاديـة، ومـا يـزال إلى اليـوم يعمـل عـلى تكريـس الرؤيـة السـلفية الثالثـة، سـواء في الخطـاب الإعلامـي أو العمـل الاجتماعي والدعوي والتربـوي والخيري.

وبالعودة إلى جذور هذا التيار سنجد أنّ الجهود المركزية لانبثاقه تمركزت في أحيـاء عـمان الشرقية، وفي الأوسـاط الأردنية- الفلسـطينية، ووجـدت لها روافد ومسـاحات جديـدة في محافظـات أخـرى، بصورة خاصـة في الزرقـاء والرصيفة، ويمكـن ملاحظـة أنّ المجموعـة المركزيـة منها تأثرت في عقـد الثمانينيات بأفكار كل مـن عمـر محمـود (الملقـب بـأبي قتـادة الفلسـطيني)، وحسـن أبـو هنيـه، وكلاهـما مـن سـكّان حـي رأس العين، كما سـنتناول لاحقـاً، بدرجة أكـثر تفصيلاً مـع تجربـة حسـن أبو هنيـه، وتحوله مـن السـلفية الحركية، فالجهاديـة وأخيراً خروجـه مـن الإطار السـلفي العام فكريـاً وروحياً!

وتمثّلـت البدايـات بتأثـر كل مـن عمـر محمـود وحسـن أبـو هنيـه في نهايـة السـبعينيات وبدايـة الثمانينيـات بالفكر السـلفي الوهّابي، عبر قـراءة مجموعة مـن الكتـب والأدبيـات السـلفية، ثـم انخـراط الاثنـين مـع مجموعـة مـن أبنـاء حـيّ رأس العـين في تأسـيس مسـجد الخلفـاء الراشـدين، بتعـاون أهـلي مجتمعـي، والبـدء بالتواجـد فيـه وإلقـاء الـدروس والتعريف بالفكر السـلفي، فبـدأت تتشـكل حولهـما حلقـة مـن الشـباب الصغـار، حينـذاك، ويطـوّرون

مساحة التفاعل والتواصل والاتصال مع التيار السلفي في الأردن، بعد أن استقر الشيخ ناصر الدين الألباني في عمان، في منطقة جبل النصر، من أحياء عمان الشرقية في بداية الثمانينيات، ثم التوسع في مرحلة التسعينيات، إلى المحافظات الأخرى، لمعاينة من يحملون أفكاراً سلفية شبيهة بهم، بعد أن بدأت علامات الاختلاف بين رؤيتهم للدعوة وتلاميذ الألباني، وتطلعوا إلى الخارج، تحديداً الخليج العربي، بخاصة في الكويت، حيث مدرسة عبد الرحمن عبد الخالق السلفية الحركية، والسعودية بعد أن بدأت تجربة ما يسمى بالصحوة الإسلامية- السلفية (على يد سفر الحوالي وسلمان العودة وناصر العمر) بالبروز هناك.

خلال الثمانينيات تأثرت هذه المجموعة بمحمود عبدالرؤوف قاسم (المعروف بالشيخ أبي الأمين)، وهو سوري سلفي، كان يسكن في عمان الشرقية، له العديد من المؤلفات وعلى علاقة مع شيوخ سلفيين معروفين، وكان يعقد حلقات من الدروس في منزله، ويركز على قضايا التربية والدعوة السلفية والصراع الفكري، وله رؤيته الذاتية للصراع الدولي، ويكرس جزءاً من مؤلفاته في نقد الشيوعية والحركات الإسلامية، التي يعتبرها، متأثرة بالتقاليد الشيوعية، مثل حزب التحرير الإسلامي، بالإضافة إلى نقده للصوفية.

بدأت المجموعة المكونة من عمر محمود وحسن أبو هنيه والشباب الملتفين حولهما بتكوين وعي سلفي جديد مع منتصف الثمانينيات مفارق لرؤية الألباني ومدرسته، حول الموقف من العمل السياسي والمجتمعي والتنظيمي، وانبثق عن هذا الإدراك الجديد تأسيس «حركة أهل السنة والجماعة» في بداية التسعينيات، كما سيخبرنا حسن أبو هنيه في فصل قادم، وضمّت عشرات الشباب السلفي الباحث عن منهج آخر يؤمن بأهمية العمل التنظيمي والثقافي والمجتمعي، لكن التجربة لم تطل كثيراً ووقعت بين فكي رفض الدولة من جهة ومحاربة الاتجاه السلفي العام لها من جهة أخرى، ثم جاءت هجرة عمر محمود إلى خارج البلاد، وتأثره لاحقاً بالسلفية الجهادية، ما أثّر في عدد من أبناء هذا التيار ودفعهم إلى التقارب مع الأيديولوجيا الجهادية!

الثمرة المؤسسية الأولى لهذه المجموعة تمثلت بتأسيس جمعية الكتاب والسنة في العام ١٩٩٣، التي أصبحت لاحقاً الإطار التنظيمي للتيار الحركي، لكنّها خضعت لاحقاً لصراع من نوع آخر، داخلي، مع صعود التيار السلفي الجهادي في البلاد، في مرحلة التسعينيات، إذ تأثر بهذه الأفكار مجموعة من الشباب، وولجت الجمعية منعرجات متعددة، متأثرة بالخلافات الداخلية، إلى أن نجحت إدارتها الجديدة منذ العام ٢٠٠٣ بالتخلص من ذيول هذا الصراع وتعريف توجهها بالحركي، بعيداً عن تلبسها بالفكر الجهادي، بخاصة بعد مغادرة عمر يوسف، أبي أنس الشامي، الأردن لينضم إلى القاعدة في العراق في العام ٢٠٠٣، فتمكنت الجمعية من إعادة التموضع ضمن العمل التعليمي والثقافي والخيري، وافتتاح فروع متعددة ومراكز في محافظات مختلفة، وركزت نشاطاتها خلال الأعوام الأخيرة على المجال الخيري في مساعدة اللاجئين السوريين في الأردن، عبر المساعدات القطرية والخليجية عموماً.

بالرغم من حسمه المبكر، منذ منتصف التسعينيات، خلافه مع مدرسة الشيخ الألباني، إلاّ أنّ الاتجاه السلفي الحركي عانى خلال السنوات الطويلة الماضية من عدم وضوح هويته الأيديولوجية وتشتته بين الاتجاهات السلفية المختلفة، وتداخله معها، ومن عدم قدرته على لمّ شمل من يؤمنون بهذا الاتجاه الأيديولوجي ضمن كتلة واحدة منتظمة، ومن غياب المرجعيات العلمية والفكرية له على الصعيد المحلي الأردني.

نجد أنفسنا في هذا الفصل مع تجربة زايد إبراهيم حماد، الرئيس الحالي لجمعية الكتاب والسنة، وهشام الزعبي، الرئيس الحالي لجمعية الاعتصام السلفية، بعد أن خرج من جمعية الكتاب والسنة، وهما من الحلقة الاولى من الشباب المتأثرين بعمر محمود وحسن أبو هنيه والشيخ أبي الأمين، وتجربة أسامة شحادة، وهو أحد الأعضاء الفاعلين في جمعية الكتاب والسنة، وأحمد أبو رمان، الذي تطورت تجربته الفكرية والروحية من السلفية التقليدية إلى الحركية (مع الشيخ أبي أنس الشامي)، ثم تأثره بالأفكار الجهادية، وعودته مؤخراً لرؤية المدرسة الحركية.

مـن الصعـب، ضمـن خارطة متشـعبة هلامية لهذا الاتجاه، الادعـاء بأنّنا أمام منظومـة أيديولوجيـة وفكريـة متماثلـة تماماً، فهنالـك مجموعات وشـخصيات وجمعيـات داخـل هـذا الاتجـاه، وجـزر متفرّقـة تتبايـن في تصورهـا للتغيـير والعمـل والموقـف مـن الواقـع السـياسي الراهـن، وإن كان مـن الممكـن القـول بـأنّ الاتجـاه الحـركي، عمومـاً، يتسـم، فكريـاً، بأنّـه يؤمـن بالعمـل المؤسـسي والحـركي والتنظيمـي، ويفـترق عـن السـلفية التقليديـة، في الموقف مـن العمل السـياسي والحـزبي، إذ بالرغـم مـن عـدم وجود حزب سـياسي سـلفي في الأردن، إلاّ أنّ الفكـرة الجوهريـة لهـذا الاتجـاه لا ترفـض ذلـك مبدئياً، مثـل التقليديين والجاميـين، بـل يرتبـط عدم تأسـيس حزب بـشروط واقعية، موضوعيـة وذاتية، منهـا عـدم قـدرة أفـراد التيـار على تشـكيل كتلـة موحـدة، وغيـاب المرجعيات الفكريـة له.

أمّـا افـتراق الحركيـين عـن الجهاديـين فيتمثـل، بصـورة أساسـية، بعـد تبنّـي الحركيـين للعمـل الجهـادي، بوصفـه منهـج التغيـير الوحيـد، بـل حرصهـم على تأكيـد إيمانهـم بالعمـل السـلمي والدعـوي والمؤسـسي، وإن كان موقفهـم مـن الحـكام والحكومـات يتسـم بالضبابيـة وعـدم الاتفـاق، بـين رأي يقـترب مـن أفـكار سـيد قطـب وإعـلاء مبـدأ الحاكميـة، وتكفـير الحـكام الذيـن يحكمـون بغـير الشريعـة الإسـلامية، مـا ينطبـق عـلى الأنظمـة العربيـة القائمـة، من دون الوصـول إلى تبنـي العمـل المسـلّح، كـما هي حـال الجهاديـين، ورأي آخر يرفض تكفـير الحـكام، وفي الوقـت نفسـه لا يقبـل بمبـدأ «طاعـة ولي الأمـر»، وتضليل المعارضـة السياسـية، إذ يؤمن بمشروعيـة المعارضة وبعدم ممانعـة مبدأ العمل السـياسي عموماً.

إذا نزلنـا إلى الخارطـة الواقعيـة لهـذا التيـار، في المشـهد الأردني، وحاولنـا اسـتنطاق التجمعـات والشـخصيات والاتجاهـات الفرعيـة فيه، سـنجد أنفسـنا أمـام شـبكة متداخلة ومتقاطعـة، لكنها تفتقر إلى الوحـدة والمرجعية والتفاهم عـلى «منهـج» الإصـلاح ونظريـة صلبـة للعمـل العـام، ويـبرز في هذا السـياق:

أولاً؛ جمعيـة الكتـاب والسـنة، التـي تقع في حيّ نـزال، في عمان الشرقية، ولها

فـروع ومراكـز في محافظـات مختلفـة، تصـدر مجلـة القبلـة، وتركـز في الأعـوام الأخـيرة عـلى العمـل الخـيري والتربـوي، وتصـدر مجلـة «القبلـة»، ومـن أبـرز شـخصياتها، زايـد إبراهيـم، وأسـامة شـحادة، ومحمـد الذويـب، وبسـام الناصر، ومجموعـة أخـرى مـن الشـباب، لكنها لا تقـدم خطاباً فكريـاً إصلاحيـاً واضحاً، ولا تطـرح رؤيتهـا للإصـلاح في المشـهد المحلي.

ثانيـاً: جمعيـة الاعتصـام، وتقـع في حـيّ الزهـور، في عـمان الشرقيـة، ولهـا مراكـز متعـددة في عـمان، وتعـد أصغر مـن الكتاب والسـنة، وتركز عـلى رعاية الأيتـام، والعمـل التربـوي والتعليمـي، وتفتقر إلى مـوارد مالية كبـيرة، ومن أبرز شـخصياتها هشـام الزعبي.

ثالثـاً: شـخصيات سـلفية عامـة، معروفـة بانتمائهـا لهذا التوجـه، على اختلاف مواقفهـا وتصوراتهـا السياسـية والفكريـة، مثـل إبراهيـم العسـعس ومحمـد أبـو رحيـم، وبعـض الشـخصيات الأخـرى، محسـوبة عـلى مـا يسـمى بـ«الفكـر الـسروري»، نسـبةً إلى الشـيخ السـوري المعـروف محمـد بـن نايـف سرور زين العابدين.

رابعـاً: مجموعـة مـن الأكاديميين، من أسـاتذة الشريعـة في الجامعات الأردنية، ممـن درسـوا في السـعودية، أو تأثـروا بالفكر السـلفي، لكـن اهتمامهم منصبّ عـلى العمـل الأكاديمـي فقـط، ولا ينخرطون في السـجالات الفكرية والسياسـية العامـة، وليـس لديهم حضور إعلامي في المشـهد السـياسي.

بالعـودة إلى الحلقـة الأولى التـي تأثـرت بمحمود قاسـم (أبي الأمين)، وشـكّلت النـواة الرئيسـة لهـذا الاتجـاه، فبالرغـم أنّ رؤيتهـا أنجبـت جمعيـة الكتـاب والسـنة، إلاّ أنّ الشـخصيات الرئيسـة فيهـا غـادرت هـذا الاتجـاه نحـو أفـكار ومـدارس أخـرى؛ فعمر محمـود (أبو قتـادة) أصبح لاحقاً أحد الرمـوز المعروفة للسـلفية الجهاديـة في العـالم، وحسـن أبو هنيـه اتجه مؤخراً نحـو الخروج من الدائـرة السـلفية عموماً، حتـى عمـر يوسـف، الذي انضـم إلى جمعيـة الكتاب والسـنة، وتـرأس مركـز البخـاري في حـيّ مـاركا الشـمالية، تحـول هـو الآخر إلى السـلفية الجهاديـة، والقاعـدة، وقُتِـل في العراق.

المفارقة تبدو أنّ التيار الحركي لم يعانِ فقط من تسرّب أتباعه نحو الجهادية، بل نجد أن عدداً من أتباعه، وممن كانوا يلتقون بالشيخ القاسم (أبي الأمين) اتجهوا نحو الطريق الأخرى المقابلة، أي الفكر الذي يبتعد كلية عن العمل السياسي، ويقترب من مبدأ «طاعة ولاة الأمور»، وهو ما ظهر، لاحقاً، عبر «مركز الإمام أبو عبد الله الشافعي» مع مجموعة الدكتور سمير مراد الشوابكة، إمام مسجد السنّة، في عمان الشرقية.

نحن، إذاً، أمام اتجاه رخوٍ، أيديولوجياً وحركياً، ليس متماسكاً، ولا صلباً، لكنه يعكس وعياً مفارقاً للاتجاهين التقليدي والجهادي، وسنطّلع عبر التجارب الشخصية التالية على شيء من هذه الحالة في المشهد السلفي الأردني.

- ٢ -

زايد حماد: الإبحار نحو «العمل الخيري»

يقدّم زايد إبراهيم حمّاد، جانباً من التجربة الروحية والفكرية والواقعية لفردٍ تبنّى مبكّراً الفكر السلفي الحركي، في مرحلة المدرسة، ثم خلال دراسة الدبلوم، وعبر الحياة العملية، وبقي ملتزماً في هذا المسار ما يقارب ثلاثة عقود ونصف، لكنّه وصل في الأشهر الأخيرة إلى قناعة جديدة بأهمية العمل الخيري وشعورٍ بالرغبة في التفرّغ له على الصعيد التطوّعي، بعدما تمكّن خلال العقد الأخيرة من إعادة هيكلة جمعية الكتاب والسنة، السلفية الحركية، وتنشيطها وتوسيع مجال عملها ونشاطها، والابتعاد بها عن الخلط الذي وقع، سابقاً، بينها وبين أنصار التيار السلفي الجهادي!

بدأت تجربة زايد (وهو اليوم في السادسة والأربعين من عمره) مع الفكر السلفي في مرحلة الدراسة الثانوية، وكان حينها من سكّان حيّ رأس العين، في عمان الشرقية، فتعرّف في مسجد الخلفاء الراشدين، الذي بني حديثاً في ذلك الحيّ، على حسن أبو هنيه، ثم على عمر محمود (أبي قتادة الفلسطيني)، وكان الأخيران قد قطعا شوطاً قصيراً في التجربة السلفية، في بداياتها في الأردن، لكنهما كانا يتميزان بقدر كبير من المعرفة والاطلاع على الأفكار والمدارس الإسلامية، وبالقدرة على التأثير على الشباب الصاعدين!

ما شدّ زايد إلى السلفية أنّه منذ تلك الفترة المبكّرة من عمره (الدراسة الثانوية) كان ميله الطبيعي إلى البحث عن رأي الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) في كل مسألة من المسائل الخلافية التي يسمع عنها في قضايا العقيدة والشريعة، ما دفع بحسن أبو هنيه إلى التنبؤ مبكّراً بمسار زايد، فأخبره «ستكون سلفياً، طالما أنّك تبحث عن الدليل الشرعي وتهتم بسنة النبي أكثر من اهتمامك بما يقوله الفقهاء والعلماء، إذ كانت حينها الخلافات

على أشدّها بين أتباع المذاهب الفقهية، بخاصة الشافعية والحنفية»!

بدأ مسيرته عبر حلقات من الدروس العلمية التي كان يعقدها حسن أبو هنيه في مسجد الخلفاء الراشدين (في الحيّ نفسه)، ويشرح فيها العقيدة الطحاوية (السلفية)، ويُدرِّس قضايا فقهية وعلوماً شرعية مختلفة، وأخذت مجموعة تتشكل من زايد وأصدقائه في هذه الحلقة، ممن تأثروا بحسن أبو هنيه وعمر محمود، وساهم في تعزيز التوجه السلفي المبكّر لديه أستاذ التربية الإسلامية في مدرسته.

سنجد، لاحقاً، أنّ زايد يتميّز بالنشاط الحركي، والرغبة في التغيير والإنجاز الواقعي، وهو ما انعكس في مرحلة المدرسة، إذ كان مسؤول الانضباط في المدرسة، وعضواً في المجموعة الطلابية التي سميت بـ«أصدقاء الشرطة». وبدأ يدعو إلى الفكر السلفي ويوزّع الكتب والمطويات السلفية على الطلاب، منذ تلك المرحلة، مع صديقه أسامة شحادة، الذي وإن كان أصغر سنّاً، إلاّ أنّه منذ صغره تبنّى السلفية.

استكمال معالم المنهج: السلفية الحركية

في العام ١٩٨٩ التحق بكلية المجتمع العربي لدراسة المحاسبة، بعد أن أنهى الخدمة العسكرية، وكان قبلها قد بدأ الانخراط في الأوساط السلفية، فيحضر خطبة الجمعة لمحمد إبراهيم شقرة، أحد أبرز شيوخ هذا التيار، وكان يحضر دروس الشيخ محمود القاسم (أبي الأمين)، مع أسامة شحادة وعدنان الصوص، وغيرهم.

لم يكن قبل ذلك يعرّف نفسه بأنّه «سلفي»، إذ يتبنّى الفكر من دون أن يميّز نفسه على هذا الأساس، لكن مع الكلية أصبح يتميّز على هذا الأساس، مع خوضه تجربة الانتخابات الطلابية في الكلية، إذ نشطت التيارات الإسلامية في تلك الفترة، وبدا الحضور البارز لجماعة الإخوان المسلمين، وحتى تلك الفترة لم يكن يشعر، كذلك، بأنه على خلاف مع

مدرسة الشيخ ناصر الألباني وتلاميذه.

قبيل الانتخابات الطلابية وقع زايد في مفاجأة غير سارّة مع طلاب الإخوان المسلمين، إذ لم يكن حينها يشعر بخلافات عميقة مع أبناء هذه الجماعة الكبيرة، فهم جميعاً مجمعِون على الطرح الإسلامي بصورة عامة، واتجهت النية أن يشترك هو (ممثلاً للتوجه السلفي) مع الإخوان في كتلة واحدة لخوض تلك الانتخابات، إلاّ أنّ ما دفعه إلى تغيير رأيه هو أنّ طلاب الإخوان تخلّوا عنه، وتراجعوا عن المشاركة في الاحتجاجات الطلابية ضد زيادة رسوم الدراسة، «بعدما جاءتهم أوامر من قيادتهم في الخارج»!

استشار زايد كلّاً من أبو هنيه وعمر محمود، فطلبا منه الاستمرار في الاعتصام، وهو ما خلق الشرخ الأول الكبير مع «الطلاب الإخوان»، بينما استمرّ أصدقاؤه السلفيون معه بالإضراب، وكان مثل هذا الاحتجاج خلال تلك الفترة، قبل الانفتاح الديمقراطي سلوكاً خطيراً من الناحية السياسية (قد يؤدي إلى الاعتقال أو التوقيف)، إلاّ أنّ إصرار زايد والسلفيين والطلاب الآخرين نجح في دفع عمادة الكلية إلى التراجع عن قرار الرفع، ما مثّل نجاحاً كبيراً للطالب الجديد في الكلية، ومنحه حضوراً متميزاً خلال عاميّ الدراسة!

انتهى الأمر إلى ترشّح زايد على رأس كتلة سلفية مستقلة والإخوان في كتلة أخرى منافسة، وما يزال يحتفظ بالبيان الانتخابي (الذي يتضمن مطالب مرتبطة بالرسوم الدراسية، وإنشاء مكتبة، وحرية التعبير)، ولم يدرك حينها زايد أن أعضاء كتلته السلفية ينتمون إلى «المدرسة السرورية» (التي كانت تؤمن في الأصل بالعمل السياسي والخط المعارض)، فأغلبهم من مناطق أخرى، من الرصيفة والزرقاء وصويلح.

نجح زايد في الانتخابات، وانتُخِب أيضاً نائباً لرئيس اتحاد الطلبة في الكلية، وحدثت خلال تلك المرحلة المواجهة السياسية الأولى له مع الأجهزة الأمنية، على خلفية نشاطه الطلابي، وقد كان قبل ذلك يتصدّر الإضرابات والمظاهرات والفعاليات في الكلية، ومن هذه الأنشطة بطولة في كرة القدم

باسـم الانتفاضـة الفلسـطينية (التـي كانـت تشـعل حـماس الشـباب الإسـلامي والشـارع العـربي خـلال تلـك الفـترة في نهايـة الثمانينيـات).

في اليـوم الختامـي لتلـك البطولـة الكرويـة احتـكّ بـه أحـد الطـلاب وتحدث معـه بلغـة حـادة مخاطبـاً لـه بالقـول «لمـاذا لا تعقـدون بطولـة باسـم الملـك الحسـين بـن طـلال؟!»، أدرك زايـد أن الهـدف هـو افتعال مشـكلة معـه، فقال لـه «ولم لا، سـنقيم بطولـة باسـم الملـك الحسـين»، فأجابه الطالـب المذكور بأن عليـك تغيـير اسـم البطولـة الحالية.

ونظـراً للأسـلوب الخشـن والاسـتفزاز مـن ذلـك الطالـب « تطـوّر الاحتـكاك إلى بدايـة مشـاجرة كبـيرة، فاجتمـع العديـد مـن الطـلاب (الـشرق أردنيـين) ليقومـوا بـضربي، واسـتخدموا لغـة عنصريـة وإقليميـة. فوقـف في وجههـم مجموعـة أخرى مـن الطلاب (الشرق أردنيـين أيضاً)، وانتهت المشـاجرة، لكنني اسـتدعيت إلى المخابـرات، وطُلبـت منـي الاسـتقالة مـن اتحـاد الطـلاب، وهـذا مـا فعلتـه، وأنـا محكـوم بحالـة الصدمة والإحباط، مـما جرى بينـي وبين أولئك الطـلاب، واسـتنكفت عـن النشـاط الطـلابي إلى أن أنهيـت دراسـتي في الكليـة (لمـدة عامين)».

خـلال تلـك الفـترة عـادت الحيـاة النيابيـة إلى الأردن (في العـام ١٩٨٩)، ولم يكـن هنالـك مرشـحون عن التيار السـلفي، إلاّ أنّ كلاًّ من عمر محمود وحسـن أبـو هنيـه اتخـذا قـراراً بدعـم مرشّـحي الإخـوان المسـلمين، وسـاهم زايد خلال تلـك الفـترة في حملـة الترويـج لمرشـح الإخـوان عـن تلـك المنطقـة، وهـو عبـد المنعـم أبـو زنط.

لم يكـن حينهـا عمـر محمـود (أبـو قتـادة الفلسـطيني) يكفّـر الديمقراطيـة والمجالـس النيابيـة، وقـام بـدور فاعـل في حـي رأس العـين الشـعبي الواسـع، ذي الأغلبيـة الأردنيـة- الفلسـطينية، في تحفيـز النـاس عـلى انتخـاب الإخـوان المسـلمين. وفي الوقـت نفسـه خالـف هـذا الموقف المزاج السـلفي العـام لأتباع الشـيخ نـاصر مـن جماعة الإخوان المسـلمين، وهـو المزاج الذي تطـوّر لاحقاً إلى حالـة عـداء تجـاه الجماعـة، واقـتراب مـن الحكومة لـدى ذلـك الاتجاه!

يستذكر زايد تلك المرحلة، حين كان في بداية العشرينيات، ولا يخفي أنّه لو عاد إلى تلك الأيام لغيّر جزءاً كبيراً من سلوكه السلفي تجاه الآخرين، فالعلاقة في مرحلة لاحقة تحولت مع طلاب جماعة الإخوان في الكلية إلى عداء وصراع شديد، وطريقة خطابه مع الطالبات كانت تتسم بالحدّة والصرامة، ويضيف ضاحكاً «أستغرب كيف كانت الطالبات يصمتن على تصرفاتنا الحادة تلك لو ضربونا حينها، لم أكن لألومهنّ اليوم»!

من تلك التصرفات محاولة فرض رؤيتهم السلفية على طلاب الكلية، فإذا رأوا أحدهم مع فتاة يتجهمون ويستغربون، وإذا طالب بعض الطلاب برحلة مختلطة، فتلك جريمة كبرى يرتكبها، يضحك صديقنا ويقول بأنّ «المشكلة حينها بأنّني كنت أنا مسؤول اللجنة الاجتماعية المشرفة على هذه الأنشطة»!

يصف مواقفهم السلفية خلال تلك المرحلة الدراسية، في الكلية، بـ«الصدامية الشديدة»، ويعيد زايد هذا النزوع إلى أنّ «المشايخ والدعاة الذين كنا نعود إليهم لم يكونوا يمتلكون فقه الواقع المتعلق بالجامعات والكليات وطبيعتها، فكنّا نريد أن نفرض أفكارنا ومواقفنا بالقوة، لدرجة أنّنا في إحدى الليالي قمنا بإغراق الكلية بالشعارات واليافطات التي تؤيد الانتفاضة الفلسطينية، فجاءني في اليوم التالي عميد الكلية محاولاً نصحي بأنّ هذه الطريقة الصدامية قد تأتي بنتائج عكسية»!

يفسّر زايد تلك الطريقة الصدامية ومحاولة فرض المواقف بأنّهم كانوا محكومين «بشعور عميق بأنّنا كنا ننفّذ الدين في الكلية والمجتمع، فوصلت الأمور إلى درجة فرض الفصل بين الطلاب والطالبات في الأنشطة التي نشرف عليها». بالرغم من ذلك كان صاحبنا يحظى بانتخاب واسع من قبل الطالبات، لأنّه كان يعوّض هذه المواقف الصدامية بمواقف أخرى واضحة في الدفاع عن حقوق الطلبة وفي القضايا الخدماتية، والأهم من هذا وذاك نشاطه الكبير في دعم الانتفاضة الفلسطينية، في الكلية، ما دفع بالتيارات الفلسطينية الأخرى، إلى القبول بهذه الشخصية السلفية الجريئة بالرغم

مـن الخـلاف الأيديولوجـي معـه، فـكان يتقدم زايد تلـك الاتجاهـات جميعاً في دعـم الانتفاضة.

عمـل زايـد بعـد تخرجـه في المكتـب الإسـلامي، وهـو دار للنـشر والتوزيـع يملكهـا زهـير الشـاويش، أحـد قيـادات جماعـة الإخـوان المسـلمين، وهـو ذو توجـه سـلفي، واسـتثمر صاحبنـا تلك المرحلة بالدراسـة والقـراءة والتعمّق أكثر في الجانـب الفكـري، والإطلالـة عـلى الحوارات والنقاشـات التـي كانت تدور في أروقـة المكتـب بـين قيـادات التيـار السـلفي والإخوان والشـخصيات الإسـلامية والفكريـة التـي تـزور موقـع المكتـب في «وسـط البلـد» في عمّان.

خـلال فـترة التسـعينيات انضـمّ زايد، أيضاً، إلى حركة أهل السـنة والجماعة «حسـم»، التـي أسسـها عمـر محمـود وحسـن أبـو هنيـه، وشـارك لاحقـاً في تأسـيس جمعية الكتاب والسـنة، في العام ١٩٩٣ (وسـاعد في عملها منذ البداية في الجانـب الإداري، فـكان محاسـباً للجمعيـة)، مع المجموعة نفسـها، وزاوج في تلـك الفـترة بـين القراءة والمشـاركة في نشـاطات التيار السـلفي الحـركي الجديد عـلى السـاحة الأردنيـة، الـذي بـدأ ينتـشر ويكتسـب مجموعـة مـن المؤيديـن والمعـارف الجديـدة عـلى الخـط الفكري نفسـه، ويسـتفيد من تجربـة الصحوة الإسـلامية في السـعودية، ومـا يصـدر عنهـا مـن أشرطـة كاسـيت تصـل عـمان وتبـاع بكميـات كبـيرة، نظراً لحجم التأثر الكبير بشـخصيات سـلفية «كارزمية»، معارِضـة جديـدة في السـعودية، مثـل سـفر الحـوالي وسـلمان العـودة ونـاصر العمـر وغيرهـم، ممن كان يشـعر أبنـاء التيار الحركي الأردني أنّـه يمثلون امتداداً لهـم، وفـق مـا يسـجّله زايـد في روايتـه لتجربتـه الفكريـة والروحيـة مـع هـذا التيار.

كان شـيخ هـذا التيـار هـو عمـر محمـود، ويقـف إلى جانبـه حسـن أبـو هنيـه، يقـول زايـد «لم يكـن عمر هـو أبا قتادة نفسـه الذي نعرفـه اليوم»، فلم يكـن الشـقاق والنـزاع مع التيـار التقليدي قد وصـل إلى المرحلـة الحالية، وكان أكـثر مرونـة في العلاقـة مـع الجماعـات والحـركات الإسـلامية الأخـرى، ويـسرد زايـد قصـة تـؤشّر عـلى مواقفـه خـلال تلـك المرحلـة، إذ يقـول « اسـتفتيته في

مسألة دخول طالبات في كتلتي الانتخابية فوافق، وقلت له ذلك يعني أننا سنجلس معهن ونتناقش، فجوّز ذلك».

لم تكن قضية الحاكمية هي المهيمنة على التيار الجديد، الذي يقوده عمر محمود، بالرغم من أن موقف هذا التيار من صدام حسين كان سلبياً، وكتبوا ورقة تخالف توجه الدولة والإخوان الذي كان يقوم على دعم الرئيس العراقي السابق، ما خلق لهم مشكلات حتى مع المجتمع والمصلّين المتعاطفين مع النظام العراقي.

يعود زايد بذاكرته إلى تلك الفترة، إذ كانوا حريصين على البحث عن أوجه الخلاف بينهم وبين الإخوان، بسبب الصراع الكبير في المساجد، فوصلوا إلى أنّ «ما يميزنا عن جماعة الإخوان المسلمين هو أنّنا نمنح مسألة العقيدة والدليل الشرعي والتعليم الديني أهمية كبيرة مقارنة بالجماعة، وكنا نرى بأنّ الإخوان يحملون عقيدة أشعرية (تغاير عقيدة أهل السنة والجماعة)، وكان التنافس والصدام في المساجد يجري مع أبناء جماعة الإخوان المسلمين، فصار السلفيون يبحثون عن مواقع الاختلاف مع جماعة الإخوان بدلاً من القواسم المشتركة»!

ثم بدأ هذا التيار (الحركي) يتميز عن السلفيين الآخرين بالاتجاه نحو العمل الحركي والمنظّم، ولاحقاً بعدم الممانعة في الانخراط في السياسة، بالرغم أنّهم لم يؤسسوا حزباً إلى الآن، لكن الموقف الفكري والفقهي كان مغايراً للمزاج السلفي لتلاميذ الشيخ الألباني.

عمل زايد في المكتب الإسلامي مدة ثلاثة أعوام، وقرأ خلالها العديد من الكتب في العقيدة والحديث والفكر الإسلامي، وكتب لأحد السلفيين الأردنيين، ممن أسسوا جمعية الكتاب والسنة، من سكان محافظة الزرقاء، وهو حسان عبد المنان، وكان يذهب للاستماع لخطب الشيخ محمد شقرة ودروس تلاميذ الشيخ ناصر الألباني، ولم يكن يشعر بأن الخلاف مع أتباع الشيخ الألباني وصل إلى مرحلة القطيعة أو التمايز الكلي عنهم.

لكنّـه بعـد ذلـك، مـع منتصـف التسـعينيات، بـدأ يـدرك تمامـاً أنّ الاختـلاف بـات كبـيراً في أوسـاط التيـار السـلفي، وأنّ الجمعيـة لهـا خـط فكـري آخـر مغايـر عـن مدرسـة الشـيخ الألبـاني، وكان حينهـا مـع المجموعـة التـي تـدور حـول جمعيـة الكتـاب والسـنة، مثـل حسـن أبـو هنيه وبسـام الناصر وهشـام الزعبـي وأسـامة شـحادة ومحمد شـتات، وحسـان عبـد المنان وأحمـد الكويتي وإبراهيـم العسـعس وغيرهـم.

لاحـظ زايـد أنّ الخـلاف الكبـير بـين السـلفيين عمومـاً يتمثّـل في الموقـف مـن الحكومـات والأنظمـة القائمـة، ومـا يترتـب على ذلـك من موضـوع الجهاد المسـلّح، فهنالـك مجموعـة تـرى بـأنّ الحاكـم مسـلم ولا تتحـدث عـن الجهاد، ومجموعـة أخـرى تكفّـر الحاكم وتصل إلى القول بالجهـاد، على غرار الجماعات الإسـلامية المصريـة، ومجموعـة ثالثـة تكفّـر الحاكـم وترفـض القبـول بشرعيـة الجهـاد في إدارة الـصراع الداخـلي، وآخـرون يتوقفـون في الموقـف مـن الحاكـم، فـلا يقولـون بأنّـه مسـلم أو غير مسـلم.

خـلال تلـك الفـترة لم يقـف الفـرز والاختـلاف عنـد حـدود العلاقة مـع التيار السـلفي التقليـدي، بـل بـدأ حتـى في أوسـاط جمعيـة الكتـاب والسـنة حـول القضايـا السـابقة، وكان ذلـك يـشي ببدايـة بـروز السـلفية الجهادية في المشـهد الأردني، بخاصـة أنّ عمـر محمـود الذي غادر البلاد في العام ١٩٩١، وهو سـلفي حـركي، أي قبـل تأسـيس جمعيـة الكتـاب والسـنة، عاد صيتـه للـبروز بعد عدة أعـوام، بعـد أن اسـتقر في لنـدن، لكن بوصفه أحـد أهم منظّري التيار السـلفي الجهـادي، ومفتـي الجماعـات الجهادية في شـمال أفريقيا!

تحـولات عمـر محمـود مـع بـروز أبي محمـد المقـدسي، منظّـر السـلفية الجهاديـة، عـلى ركـح السـاحة الأردنيـة، بالتزامـن مـع الـزج بشـيوخ الصحـوة، سـفر الحـوالي وسـلمان العـودة ونـاصر العمـر، في السـجون لسـنوات طويلة في السـعودية، كل ذلـك خلـق ارتبـاكاً كبـيراً لـدى القائمـين عـلى جمعيـة الكتـاب والسـنة ومشروعهـا، فبـدأت المجموعـة المتأثـرة بالخطـاب السـلفي الجهـادي تـبرز بوضـوح وتطغـى رؤيتهـا عـلى صـورة الجمعيـة وموقعهـا عـلى خارطـة

الاتجاهـات الإسـلامية الأردنيـة!

كان زايـد يشـعر بالقـرب أكـثر مـما تطـرح المدرسـة الحركيـة في السـعودية، بخاصة سـفر الحوالي، فقرأ كتابه «ظاهرة الإرجاء في العالم الإسـلامي»، واسـتمع إلى أشرطـة سـفر الحـوالي المختلفـة، وجـد أنّـه يتميّـز عـما يطرحـه التقليديون والجهاديـون، ومـا يثـار بينهـم من سـجالات ونقاشـات حادّة بـين الطرفين.

عـلى العمـوم لم يكـن يـرى زايد نفسـه في وسـط هـذه الاختلافـات الفكرية، فنزوعـه أقـرب إلى الجانـب العمـلي والإداري، لكنـه اسـتمرّ يراقـب الخلافـات داخـل الجمعيـة نفسـها، مـا يدور من نقاشـات بين حسـن أبو هنيـه وإبراهيم العسـعس وبسـام النـاصر، ولاحقـاً أحمـد الكويتـي، ومـا يقـع مـن خلافـات بينهـم، مـا خلـق ردّة فعـل لديـه بأنّه قـرّر الانسـحاب الناعم الهـادئ والابتعاد عـن الجمعيـة، لأنّهـا تفتقـر إلى القيـادة والهويـة الفكريـة، مـا عـرّض الجمعية لمواجهـة مـع المخابـرات، واعتقـال العديـد مـن أعضائها باسـتمرار!

أن تكون سلفياً في العمل والمهنة!

انشـغل صاحبنـا، بعـد ذلـك، أكـثر بأموره الشـخصية وبعملـه الخاص، وهو شـجن آخـر يتذكّـره زايـد، فعندما ترك المكتب الإسـلامي عمل محاسـباً في شركة خاصـة، يتقـاضى منهـا راتبـاً مجزيـاً في تلك الفـترة، لكنـه يقيّد رواتـب العاملين مـن الحسـابات البنكيـة، فأفتـى لـه نـاصر الألبـاني بحرمـة هـذا العمـل، يـروي تلـك الحادثـة بقولـه « حاولت أن أناقشـه، فغضـب وقال «ألم تنتـه؟!»، ورأيت وجـوه الحاضريـن قـد قطّبـت بي، بالرغـم أنّنـي كنـت أريـد أن أسـأل فيـما لـو تركـت شـخصاً آخر يسـجّل هذه القيـود البنكية، فهـل سـتبقى الحرمة، فتركت العمل»!

عمـل بعدهـا محاسـباً بـدوام جـزئي في العديـد مـن الـشركات التجاريـة في النهـار، وفي الليـل في أحـد المطاعـم في عـمان. يقـول « بـدأ الشـباب، أصدقـائي السـلفيون، يأتوننـي إلى المطعـم، ويلحّـون عـليّ بـترك العمـل بـه، لأنّـه يـأتي

بمطرب يوم الخميس يغنّي، فيسألونني كيف تعمل في مطعم فيه غناء ورقص، فذهبت إلى صاحب المطعم (وهو مسيحي)، وأخبرته أنني أريد أن أترك العمل، فقال لي: لماذا؟ من أجل الرقص والغناء؟!، فقلت: نعم، قال: طيب سأصنع لك كوخاً محجّباً في زاوية المطعم، كي لا ترى ولا تسمع المطرب يوم الخميس، وهذا ما حدث فعلاً، فجاءني الأصدقاء السلفيون، فقالوا: لا يكفي، لأن المطعم فيه أغانٍ، فحجب الأغاني عن مكاني، لكن الأصدقاء استمروا يأتون ويلحّون، حتى تركت المطعم».

عاد بعد ذلك إلى جمعية الكتاب والسنة، مع مجموعة من الشباب، وانتُخب في مجلس الإدارة، بهدف إعادة إحياء عمل الجمعية مع هيئة إدارية جديدة، وكان عضواً احتياطياً، إلاّ أنّه لما عاد إلى الجمعية، وكان موقعها في جبل الزهور، وجد أنها ما تزال تعاني من مشكلات وصراعات داخلية، وما تزال التجاذبات بين الحركيين والجهاديين للسيطرة على الجمعية قوية.

بالرغم من ذلك قرّر زايد الانصراف لما يتقنه وهو جمع التبرعات وإقامة العلاقات العامة والاشتباك مع المجتمع، مبتعداً عن الخلافات الداخلية. مع الانتخابات التالية قرّرت مجموعة من الشباب ترشيح زايد إبراهيم رئيساً للجمعية، إذ كان البحث جارياً عن شخصية إدارية وحركية مرنة، وليس شيخاً أو فقيهاً، لا يحسن الإدارة والقيادة.

وافق صاحبنا على الترشّح لموقع الرئاسة، فاتفقت الاتجاهات المتصارعة على توليفة إدارية تعمل معه، لم يكن هو صاحب القرار فيها، من بينها محمد عمر (اتهم بمحاولة اغتيال الدبلوماسي الأميركي فولي، لاحقاً)، فلاحظ أنّ المجموعة المقرّبة من التيار الجهادي تأتي إلى الاجتماعات الإدارية وقد اتخذت قرارها سابقاً، لم يصطدم معهم، لكنّه كان يبني قناعته الجديدة بضرورة إخراج الجمعية من عباءة التيار الجهادي، وحسم هذه الخلافات بما يحمي الجمعية ويجنّبها المواجهة مع الأمن والسلطات.

لم يجد زايد في نفسه أي قبول لفكرة الجهاد المسلّح، ولا بما يطرحه المقربون من التيار الجهادي، بالرغم من محاولتهم باستمرار استمالته

لمقابلـة المقـدسي أو تبنـي أفكارهـم، فكانـت قناعتـه مختلفـة تماماً مـع هـذا الطـرح الفكـري والدينـي!

بعـد اغتيـال الدبلومـاسي فـولي اتهـم نائـب رئيـس الجمعيـة، محمـد عمـر، بتورطـه في هـذه القضيـة، يقـول « اسـتدعيت للمخابـرات العامـة، وأخـبروني أنهـم أدركـوا بأنّنـي لسـت عـلى علاقـة بالحادثـة، لكنّهـم أشـاروا إلى الوضـع الخطـير للجمعيـة مـع هـذا الحضـور للتيـار الجهـادي».

قـام زايـد بفصـل محمـد عمـر، وتفاجـأ بـأن العضـو الاحتيـاط هـو الآخـر قريـب مـن التيـار الجهـادي، فقـرر الانقـلاب على هذ الخـط والتخلـص منه في الجمعيـة، والحـدّ مـن وجـوده فيها، وبدأ العمـل على الانتخابـات التالية، وضمّ أعـداد كبـيرة مـن الأعضـاء الجـدد، وهـو ما حـدث فعلاً، لكـن مـع الإبقاء على بعـض المقرّبـين مـن الخـط الجهـادي في مجلـس الإدارة، «حتى لا يقطـع الحبل معهـم تماماً»!

بـدأ زايـد مـع الهيئـة الإداريـة الثانيـة، التـي يرأسـها، العمـل عـلى إنجـاز مشروعـه، الـذي يقـوم على الخروج مـن الأزمـة الفكرية الداخلية، والتوسـع في عمـل الجمعيـة، وافتتـاح فـروع ومراكـز مختلفـة، والتركيز على العمـل التربوي والدعـوي والعلمـي والخـيري، وهـو مـا نجـح بـه بقـوة خـلال أشـهر قليلـة، فأسـس ٤ فـروع وعشريـن مركـزاً تابعـاً للجمعيـة.

إلاّ أنّ ذلـك لم يجنّـب زايـد الاصطـدام مـع التيـار الجهـادي، إذ كان يتفاجـأ بـأنّ أغلـب المراكـز متأثـرة بالفكـر الجهـادي، وتخلق له مشـكلات أمنيـة كبيرة مـع جهـاز المخابرات، ويكتشـف، لاحقـاً، بأنّ ما تثـيره الأجهزة الأمنيـة صحيحاً حـول تغلغـل التيـار الجهـادي، ثـم حدثـت مشـكلات حـول دور عمـر يوسـف (أبي أنـس الشـامي)، الـذي أسـس مركـز البخـاري في حـيّ مـاركا الشـمالية، وما يطرحـه والمجموعـة التـي تلتـف حولـه، قبـل أن يسـتقيل منهـا، ويذهـب إلى العـراق، ليصبـح هـو الآخـر منظّـراً لقاعـدة العـراق بقيـادة الزرقاوي!

تلـك الأحـداث عـزّزت قناعـة زايد بـضرورة تصفية وجود التيـار الجهادي في

الجمعيـة بصـورة نهائيـة، والانقـلاب الكامـل عليه، فقـام بأهم حركـة في تاريخ الجمعيـة، وتمثّلـت بفصـل مئـات الأعضاء، وإغـلاق المراكز كافـة، والتخلص من مجموعـة «الرصيفـة»، التـي كانـت تمثّـل بـؤرة الاتجـاه الجهـادي في الجمعية، وقـام بإعـادة هيكلـة الجمعيـة وعملهـا ونشـاطاتها، تمهيـداً لانطلاقـة أخـرى بعيـدة تمامـاً عـن التلبس بمـا يطرحـه السـلفيون الجهاديون!

يفسَر صديقنـا هـذه الخطـوة بـأنّ الجمعية كانت تعاني مـن فقدان الهوية وضبابيـة الرؤيـة لتصورهـا للإصـلاح والتغيـير والعمـل العـام، فكانـت الإدارة تدعـو نائبـاً لإلقـاء محاضرة، فيقوم أعضـاء الجمعية بتكفيره أمـام الناس، وهذا يتناقـض مـع مبـدأ العمـل الاجتماعـي والعـام، الذي يقـوم على تكويـن قاعدة اجتماعيـة وبنـاء خطـوط التواصـل المجتمعـي، وتقديـم خدمـات للجمهـور، فمثـل هـذا الواقـع دفـع به إلى إنهـاء هذه الحالـة والبدء بمرحلـة جديدة تقوم عـلى تعريـف الهويـة بصـورة واضحة في السـياق الإصلاحي، لا الثـوري، والعمل السـلمي والمـدني، والتركيـز عـلى الجوانب الخيريـة والتطوعيـة والدعويـة، بدلاً مـن الإغـراق في الخلافـات الفكريـة أو المواجهـة الأمنية مـع الدولة.

مـع الأزمـة السـورية، تدفـق مئـات الآلاف مـن اللاجئـين السـوريين إلى الأردن، وأقيـم مخيـم الزعـتري، وضـم عـشرات الآلاف منهم، بينـما انتشر مئات الآلاف في محافظـات المملكـة، شـكّلت هـذه اللحظـة التاريخيـة نقطـة انطلاق جديـدة في عمـل جمعيـة الكتاب والسـنة، إذ نشـطت بصورة فاعلـة وملحوظة في العمـل الخـيري الإغـاثي، وأصبحـت إحـدى أهـم المؤسسـات المعنيـة بهـذا الشـأن عـلى مسـتوى الأردن، بـل والمنطقـة، تتلقـى المسـاعدات مـن جمعيـات خيريـة قطريـة وخليجيـة وتوزعهـا عـلى اللاجئـين، وتوسّـعت في هـذا المجـال، فبـات جـزءاً حيويـاً وأساسـياً مـن نشـاطها وعملهـا، وشـكّل ذلـك نقطـة تحول أخـرى؛ لكـن هـذه المـرّة على الصعيـد الشـخصي لزايد الـذي وجد نفسـه أخيراً في هـذا الميـدان الكبـير، وبدأ يشـعر بالرغبة الشـديدة بالتفرغ لـه على الصعيد التطوعـي، بالإضافـة إلى مهنتـه، بوصفـه محاسـباً في شركـة تعمـل في القطـاع الإنشائي.

اليـوم؛ عندمـا ينظـر صاحبنـا، الـذي يبلغ مـن العمـر ٤٦ عاماً، ولديه خمسـة أبنـاء، ويتميّـز في مجـال آخـر وهـو رياضـة الملاكمـة، فهو حكـم دولي، وحاصل عـلى مسـتوى عـالٍ في الرياضـة نفسـها، إلى المسـتقبل يشـعر بأنّـه قـد وجـد الشـاطئ، الـذي يريـد أن يسـتقر فيـه، وهـو العمـل الخـيري، ما يجعلـه يبتعد بـه تماماً عـن الخلافـات الفكريـة والسـجالات الأيديولوجية، ويضعـه في المجال الـذي يرغـب فيـه؛ الإدارة والمؤسسـية والنشـاط الواقعـي المنتـج عملياً!

-٢-

أسامة شحادة: الشخصية السلفية المتماسكة

نلتقـي في الصفحـات القادمـة بتجربـة شـخصية مغايرة، في بعـض اهتماماتها وجوانبهـا، لنمـوذج زايـد حـمّاد، بالرغم مـن التقـارب الفكري بينهـما وعملهما معـاً في جمعية الكتاب والسـنة؛ فأسـامة شـحادة بخلاف زايد اهتـمّ بالخلافات الفكريـة والمـدارس المعـاصرة وتمييـز الشـخصية السـلفية عـن الاتجاهـات الأخـرى، فهـو، كـما يقـول بعـض التربويـين، «صُنـع مبكّـراً»، وتمـت صياغـة شـخصيته عـبر مناخ سـلفي كامل، إلى مرحلـة الثانوية العامة، فجـاء إلى الأردن، بعـد أن تشـكلت قناعاتـه وترسـخت لديـه معرفة جيـدة بالاتجاهـات الفكرية المختلفـة، وبعـد أن تلقى دراسـة علمية ومـرّ بمراحل تربويـة متتالية في المجال السـلفي العـام هناك.

حوارنـا مـع أسـامة، وهو باحث متخصص بالسـلفية وكاتب إسـلامي، ينصرف في جـزء منـه إلى الشـق التحليـلي لتجربتـه ورؤيتـه لواقـع السـلفية واتجاهاتها في الأردن، ونقـاط القـوة والضعـف في هـذه الحالـة الهلاميـة غـير المؤسسـية المنقسـمة بـين اتجاهـات وأراء متعـددة ومتباينـة، بـل متضاربـة في كثـير مـن الأحيان.

«الصناعة السلفية»: التركيبة المتوازنة

أسـامة شـحادة، مـن مواليـد عـام ١٩٧١، في الكويـت، يعمل حاليـاً في القطاع الخـاص، في محـلات تجاريـة مملوكـة للعائلـة، وهـو متـزوج، مـن الطبقـة الوسـطى، أتـمّ دراسـته النظاميـة للمرحلـة الثانويـة.

البدايات كانت منذ الصغر، فوالده سلفي وهكذا هي أجواء العائلة التي عاش في كنفها خلال فترة الطفولة والشباب، يقول «نشأت سلفياً، منذ الصف الأول الابتدائي، وأنا أحضر دروس الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق»، والأخير هو أحد أهم رموز السلفية في العالم العربي، كان يقيم في الكويت، ومن مؤسسي جمعية التراث الإسلامي، ومحسوب على التيار الحركي السلفي.

نشأ أسامة، إذاً، في جوٍّ سلفي، فوالده في المنزل ينقل هذا الفكر، ويهتم به، وفي المسجد يستمع لدروس الشيوخ السلفيين، وبالرغم أنّه تعرّف على جماعة الإخوان في مرحلة مبكرة في الجامع، منذ المرحلة الإعدادية، إلاّ انه لم يجد نفسه منسجماً مع منهجهم، في الكويت، بالرغم من أنه حاول في تلك الفترة التمرد على نشأته الأولى، إلاّ أنّ قناعاته السلفية تغلبت على تلك المحاولات!

ساعد أسامة على ذلك أنّ السلفية الكويتية كانت متجاوزة كثيراً للأسئلة الأردنية والمشرقية، إذ كانت تؤمن بالعمل المؤسسي والتنظيمي، من خلال جمعية إحياء التراث، وتشارك في الانتخابات، وفقاً لمنهج عبد الخالق ومؤلفاته، فلم يجد أي ميزة كبيرة للتيارات الأخرى عليهم.

تلك التنشئة المتينة علمياً وروحياً هي ما يميّز السلفية، كما يرى شحادة، حتى عن جماعات إسلامية أخرى، فتمنح السلفي ترسانة من الأسلحة لحماية النفس من الانزلاق في طريق خطرة، وتحمي الدعوة السلفية من الانجرار وراء الدعوات العاطفية أو الانفعال غير المدروس مع التطورات السياسية، فالإخوان، مثلاً، انجرّوا وراء الثورة الإيرانية، والجهاديون تأثروا في التجارب المسلّحة، فيما يجد السلفي لديه قواعد علمية وتقاليد تضع أمامه ضوابط صارمة في المنهج والتعامل مع الأحداث.

لم يكن هاجس أسامة في مرحلة التشكّل الأولى في الكويت موضوع الإصلاح والتغيير، كما هي حال الجماعات الإسلامية الأخرى، بل كان البناء الذاتي، روحياً وعلمياً وفكرياً، إذ كان في مرحلة التشكّل والتأسيس، وتلك حال الدعوة السلفية في الكويت، التي كانت في مرحلة التأسيس والتشكّل في

عقد الثمانينيات، فجمعية إحياء التراث تأسست في عام ١٩٨٤، والسلفيون لم يشتركوا في الانتخابات والعمل السياسي إلا في مرحلة متأخرة من ذلك العقد.

تطوّرت شخصيته عبر مراحل متعددة، علمياً وتربوياً وروحياً، ففي الكويت عاش إلى المرحلة الثانوية وأخذ أصول المنهج العلمي والتربوي السلفي، عبر دراسة الكتب المعتمدة والاستماع إلى شيوخ المنهج، ويرى أنّ ميزة المرحلة الكويتية أنّها وضعته في صلب البيئة السلفية والكتب والأفكار السائدة، مثل كتب العقيدة والحديث والفقه والدعوة والتربية، وتطوّر بصورة متدرجة متماسكة في إمساكه بهذا المنهج، سواء عبر الكتب أو الشيوخ والحلقات العلمية التي يعقدها تلاميذ شيوخ السلفيين.

في المقابل، يرى بأنّ مشكلة الحالة السلفية في الأردن أنّها تفتقد إلى التوازن الذي كانت تمنحه التجربة الكويتية، ففي الأردن لا توجد مناهج متدرجة روحياً وفكرياً وتربوياً، كما كانت عليه الحال هناك، في جمعية إحياء التراث الإسلامي، فتجد اختلالات وفجوات كبيرة في عملية بناء الشخصية السلفية في الأردن، وهو ما نجا منه أسامة، إلى درجة كبيرة، إذ استكمل جزءاً كبيراً من حلقات شخصيته السلفية في المرحلة الكويتية!

المرحلة الأردنية: الاشتباك داخل البيت السلفي

عاد أسامه شحادة مع أسرته إلى الأردن في العام ١٩٨٧، وهو في المرحلة الثانوية، وتعرّف منذ البداية على الشيخ محمود القاسم (أبي الأمين)، وبدأ يتردد على دروسه ومجلسه، ويلتقي مع مجموعة الشباب القريبين من هذا الخط، مثل حسن أبو هنية وعمر محمود وزايد إبراهيم وغيرهم، وكانت معرفته بهم عن طريق إمام مسجد سلفي في حيّ نزال، حيث يسكن في عمان الشرقية.

مع الشيخ القاسم طوّر أسامة اهتماماته، فأخذ عنه الاهتمام بالبحث وقراءة الاتجاهات الفكرية الإسلامية والغربية المعاصرة، فاكتملت مرحلة

التنشـئة والتعليـم إلى أن صـار مهتـماً بالقـراءة متعـددة الجوانـب، ومعنيّـاً بمـا يـدور مـن أحـداث وقضايـا جديـدة، ومـن قـراءات تاريخيـة، فميّـزه ذلـك عن أبنـاء التيـار السـلفي عمومـاً، الذيـن لا يهتمـون بالأدبيـات التي تناقـش الواقع المعـاصر والاتجاهـات المختلفـة فيـه، والقـراءة والبحـث والدراسـة.

يضيـف أسـامة إلى تلـك الاهتمامـات نزوعه الشـخصي إلى لقاء الشـخصيات المعروفـة في حقـل الدعـوة الإسـلامية والفكـر، وتحديـداً ذات الاتجاه السـلفي، فأصبـح قـادراً عـلى الاقـتراب مـن النـماذج المطروحـة بصـورة أكـثر عمقـاً وتحليـلاً، فكانـت تجربتـه السـلفية مطعّمة بمعرفـة وإطلالة جيـدة على الفرق والمذاهـب المختلفـة، سـواء كانـت إسـلامية أو غـير إسـلامية، وتكويـن مواقف شـخصية مبكّـرة في تحديـد الوجهـة الفكريـة التـي يسـير خلالهـا.

بالرغـم مـن أنّـه وجـد بـأنّ المدرسـة الفكريـة التـي ترعـرع فيهـا في التنشـئة والبدايـات معروفـة في الأردن، إلاّ أنّـه تفاجـأ بأنّهـا تواجه نقداً كبيراً في الوسـط السـلفي العـام، الـذي ينتمـي إلى مدرسـة الشـيخ الألبـاني، يـشرح ذلـك قائـلاً «كان هنالـك موقـف سـلبي لـدى تلاميـذ الألبـاني مـن عبـد الخالـق، فالأخـير يؤمـن بالعمـل التنظيمي والحركي، وبالمشـاركة في الانتخابات والعمل السـياسي، وهـذا يخالـف المنهـج الـذي يتبنّـاه تيـار الشـيخ الألبـاني، فكانـوا يقولـون عنّـا: جـاء تلاميـذ عبـد الرحمـن عبـد الخالق، لكـن لدى الشـيخ القاسـم (أبي الأمين) لم تكـن تلـك النظرة السـلبية».

كان هنالـك مسـاران خـلال تلـك الفـترة في المشـهد السـلفي، كـما يرصـد أسـامة، الأول مجموعـة تلاميـذ الألبـاني، التـي ترفـض العمل الحزبي والسـياسي والتنظيمـي، ولا تهتـم بالتطـورات الواقعية، والثاني مجموعـة «أبي الأمين»، مثل حسـن أبـو هنيـة، ومحمد الحـاج، وعدنـان الصوص، وأسـامة شـحادة، ومعهم عمـر محمـود في تلـك الفـترة، وأصبحـت هـذه المجموعة تمثّـل لاحقاً نـواة تيار مختلف عـن المجموعـة الأولى.

بـدأت المجموعـة الثانيـة، التـي ينضـوي بهـا صاحبنـا، تنشـط في العمـل الخـيري، في لجـان الـزكاة، وكانـت تصـدر نـشرة اسـمها المنـار، ويتـولى أسـامة

إعدادها وطباعتها، حتى جاءت أحداث حرب الخليج في العام ١٩٩١، عندها تشتت المجموعة، «فعمر محمود غادر الأردن، وتحول نحو السلفية الجهادية، وتأثر به حسن أبو هنيه، أما أنا وعدنان الصوص، فاستمرينا على الفكرة الأساسية، وهي العمل الجماعي والخيري».

نسجت هذه المجموعة علاقاتٍ مع جمعية التراث الإسلامية في الكويت، «كنّا نلتقي جميعاً في جمعية الكتاب والسنة، التي تأسست في العام ١٩٩٣، ولم يكن حسن أبو هنيه حينها قد تأثر كثيراً بتحولات عمر محمود (أبي قتادة الفلسطيني)».

إلاّ أنّ بروز التطورات والسجالات في «البيت السلفي» عززت التصدعات في الجمعية، بين أسامة ومعه عدنان الصوص والآخرين المتأثرين بالفكر الجهادي. ودخل حينها أسامة الخدمة العسكرية، ثم اشتغل في العمل الحرّ، وانزوى عن جمعية الكتاب والسنة لسنوات، بسبب بروز الميول الجهادية في الجمعية، مع استمراره في الدعوة الفردية والاهتمام بالدعوة السلفية، مع نسج علاقاته مع أشخاص يتبنون الأفكار نفسها، واستمر ابتعاده عن الجمعية قرابة عقد منذ العام ١٩٩٥ إلى العام ٢٠٠٥.

لم يمنعه ابتعاده عن الجمعية من الاستمرار في العمل الدعوي السلفي، بصورة مفردة، ينشر الكتيبات والمطويات السلفية الدعوية، يجمع تبرعات وينشر هذه الأوراق، فكان على عدم توافق مع تلاميذ الألباني من جهة والاتجاه الجهادي في الجمعية من جهة ثانية، وبدأ اهتمامه يزداد في موضوع «التشيع»، وأخذ يتخصص في هذا الموضوع، الذي يراه مهماً وخطيراً، وربما يعكس ذلك جذور التنشئة السلفية في الكويت، حيث الحضور الكبير للطائفة الشيعية هناك.

العودة إلى جمعية الكتاب والسنة

تطوّر اهتمامه في موضوع خطورة التشيع إلى إنشاء مرصد خاص بالتشيع منذ العام ٢٠٠٢، ثم بدأ بإصدار مجلة خاصة بهذا الموضوع، وأسس شركة الطموح الثقافية في العام ٢٠٠٣، التي تعني بعقد الدروس والمحاضرات والدورات لشيوخ الدعوة السلفية، واستمرت إلى العام ٢٠٠٧، ثم أغلقها لضعف التمويل.

في العام ٢٠٠٥ عاد أسامة إلى النشاط في جمعية الكتاب والسنة، بعد أن أعاد زايد حماد تشكيل هويتها الفكرية، وتخلّص من الاتجاه الجهادي فيها، وبدأ صاحبنا يتوجّه بعد ذلك للكتابة الصحافية، والاهتمام بالإعلام، وينشر مقالات حالياً في صحيفة الغد اليومية (الصفحة الدينية)، وبعض المواقع الالكترونية والصحف العربية.

بالرغم من أنه يرى ضرورة تطوير التيار السلفي، علمياً ودعوياً، إلاّ أنّه يرى بأنّ الاشتغال في الموضوع السياسي ليس أولوية للتيار الحركي في الأردن، لأنّه ليس مؤهلاً بعد لهذا المستوى من العمل وما يرتبه من التزامات كبيرة، إذ يفتقد إلى القيادة والمرجعية والنضوج المطلوب للممارسة المتطورة.

يرى أسامة أن هنالك «حالة سيولة» عميقة داخل البيت السلفي عموماً، مع الثورات العربية والثورة السورية، لكن لدينا اتجاهات رئيسة، فبالرغم من أن التيار السلفي التقليدي يتسم برفض الثورات وبعدم قبول العمل السياسي، ويصر على الانشغال الكامل بالعلم الشرعي، إلاّ أنّه ينشطر، حالياً، على نفسه، فهنالك مجموعة من الشباب يقدمون طروحات مختلفة عن المسار العام للتيار.

أما الخط القريب من التيار الجهادي فهو يعيش أيضاً حالة من الارتباك، والحال نفسها تنطبق على من يسمون بـ«السروريين»، فهم بالرغم من اختلافهم مع السلفيين الآخرين في التأكيد على أهمية العمل السياسي والمعارض، إلاّ أنّهم غير بارزين في الأردن، ويصرّون على عدم إبراز هويتهم

الفكريـة، والمفارقـة، كـما يقـول أسـامة، بـأنّ البعـض يحسـب جمعيـة الكتاب والسـنة عـلى هـذا الاتجـاه، وهـذا غـير صحيح.

عـلى العمـوم، هنالـك حالـة سـلفية كبـيرة في الأردن، وتتوافـر عـلى توجهات للعمـل الجماعـي، لكنهـا ما تـزال تعاني من قصـور في جوانب كثـيرة في الكفاءة الإداريـة والتنظيميـة والمرجعيـات المقبولـة مـن الجميـع، التي تحظـى بتوافق عام مـن مختلـف الاتجاهـات والألوان.

ويشـير أسـامة، في هذا السـياق، إلى صعود جيل الأكاديميين في التيار السـلفي التقليـدي، الـذي بـدأ يتحـرر قليـلاً مـن عبـاءة مشـيخة التيـار، ويـرى ضرورة تطويـر الواقـع السـلفي في الأردن، مثـل مؤسـسي جمعيـة التكافـل في الرمثـا، وهـي أكـبر جمعيـة تنتمـي للتيـار التقليـدي، وهنالـك جمعيـة الصحابـة في الكـرك، ومجموعـة الدكتـور معـاذ العوايشـة، وغيرهـم.

اتجاهات ومؤشرات سلفية جديدة

يتجـه صاحبنـا، في الآونـة الأخـيرة، نحـو النشـاطات الدعويـة والعلميـة والتربويـة واسـعة الانتشـار في المجتمـع، فيسـاهم مـع أصدقائـه في جمعيـة الكتـاب والسـنة في عقـد جلسـات خاصـة بالقـراءة الشرعيـة، بعنـوان «اقـرأ»، لقـراءة ودراسـة المتـون العلميـة الدينيـة، بأسـانيدها مـن خلال شـيوخ تلقوها عـن طريـق السـند (أي درسـوها عـن شـيوخ آخريـن وهكـذا)، ويعـترف بأنّـه تفاجـأ مـن حجـم الإقبـال عليهـا، إذ يصـل عـدد المشـاركين إلى آلاف الأشـخاص مـن مختلـف التيارات السـلفية في الأردن، بالرغم من مشـقتها والوقت الطويل الـذي تسـتغرقه، فـكان الرجال والنسـاء يشـاركون في هذه الـدروس والحلقات في المسـاجد.

يعـترف بـأنّ السـلفيين عمومـاً لديهـم عزوف عن القـراءة المعمقة في الكتب، ويعتمـد عـدد كبـير منهم على المنتديات السـلفية، ما يسـطّح الثقافة السـلفية عمومـاً، ويـرى أنّ هنالـك تقزيمـاً للسـلفية في الأردن، مـا يعكس سياسـة الدولة

في محاولـة «حـشر السـلفية في القضايـا الفرعية، مثل الخلافـات الفقهية».

ويـرى أسـامة أنّ جـزءاً أساسـياً مـن مشـكلة الدعـوة السـلفية في الأردن أنّ مـن التفـوا حـول الألبـاني في البدايـات في الأردن، لم يكـن لديهـم أفـق واسـع، فـ«قزّمـوا» الدعـوة السـلفية، وأخـذوا عـن الألبـاني بعـض النصـوص والقضايـا الفقهيـة والعلميـة مـن دون إدراك الأبعـاد الإصلاحيـة الكبـيرة لهـذه الدعـوة.

يـرى صاحبنـا بـأنّ أولويـة الدعوة السـلفية هـي محاربة البدع، التي نسـبت إلى الديـن والتصقـت بـه وهـي ليسـت منـه، وهـذا يفـسّر اهتـمام الدعـوة السـلفية تاريخيـاً بالعلم الشرعـي وتصحيح مفاهيم النـاس الدينية، في مختلف المجـالات، ويكشـف السـبب في صدامهـا مع الصوفيـة، التي يـرى بأنّها حاربت العلـم الشرعـي الصحيح.

لذلـك يـرى أسـامة بـأنّ ميزة الرؤيـة للسـلفية للمجتمع بأنّـه مجتمع يبحث عـن العلـم في مختلـف المجـالات، ويعطيـه مكانـة كبـيرة، وهـو مجتمـعُ عمـلٍ أيضـاً، يربط العلم بالسـلوك والممارسـة، الأمـر الذي يفسّر تأكيد السـلفيين على أنّ العمـل جـزء مـن الإيمـان ومرتبط بـه، ورفض الفصـل بين الاثنـين، كما تفعل فـرق إسـلامية أخرى.

أمـا عـن الحريـات الفردية في المجتمع، فيعترف شـحادة بأنّ الرؤية السـلفية ليسـت ناضجـة تمامـاً في هـذا المجـال، ويضيـف بـأنّ «هـذه القضايا غـير مفكر فيهـا بعـد، ومـا تزال خـارج دائرة البحـث المعمّق».

لكنـه يسـتدرك بـأنّ السـلفيين يطـوّرون اليـوم رؤيتهـم لهـذه المسـائل، نظراً لاتسـاع حجـم الحالة السـلفية في العالم، فلـم يعد التفكير الفقهـي مقتصراً على حلـول المشـكلات الفرديـة، بـل أصبح يأخـذ بعين الاعتبـار الأوضـاع الاجتماعية والسياسـية، ويـرى صاحبنـا بـأنّ السـلفيين اليـوم وصلـوا إلى «تخـوم هـذه القضايـا» وبـدأوا يطرحونهـا بمـا يحقـق التصالـح مـع مـا يؤمـن بـه السـلفيون ومـا يمكـن تحقيقـه عـلى أرض الواقع، وما يمكـن أن يتم عبر التـدرّج والمرحلية.

هـذا وذاك يدفـع بصاحبنـا إلى خلاصـة مهمـة تتمثّـل بـأنّ هنالـك فجـوة بـين اسـتقرار المنهـج السـلفي دينيـاً وبـين رؤيتهـم السياسـية، التـي مـا تـزال قيـد التطـوّر والنضـوج، بهـذا الخصـوص يؤيـد نظامـاً سياسـياً يقـوم عـلى تداول السـلطة والانتخابـات النيابيـة ويحـترم حقـوق الإنسـان والحريـات العامـة.

يجـد أسـامة الاتجـاه السـلفي الأقـرب لـه في مصر هو حـزب النور، لكنّه يرى حاليـاً بـأنّ سـلفيي الأردن لم يصلـوا إلى مرحلـة تأسـيس حـزب سـلفي، ويعرّف الثـورة في سـورية بوصفهـا معركـة بين السـنة والشـيعة، ويرى بـأنّ ما حدث في مـصر هـو انقلاب عسـكري على حكم الإسـلاميين.

وعنـد مقاربـة صاحبنـا للأنظمـة الحاكمـة في العالم العربي والإسـلامي باسـم الإسـلام، مـا بـين الحكـم السـعودي والإيـراني وحركـة طالبـان في افغانسـتان، والإسـلامية العلمانيـة في تركيـا، فـيرى أنّ أفضـل الموجـود هـو النمـوذج الـتركي، لمـا قدّمـه مـن إنجـازات واقعيـة، وإذا خـيّر في العيش تحت كنـف أي من هذه الأنظمـة فسـيختار تركيا.

-٣-

هشام الزعبي: التباس الحركي بالجهادي

تعرف هشـام الزعبي على عدنان الصوص في مسـجد في حي الزهور في عمان الشرقيـة، وجـذب اهتمامـه أنّ الصـوص كان يتحـدث عـن أخطـاء الصوفية من التوسـل بغـير اللـه والدعـاء لغـيره (وهـي مـن القضايا التـي يعتبرها السـلفيون شركاً باللـه)، وكان يـشرح مـا يعتبروه السـلفيون «بدعاً» (ليسـت مـن الدين في شيء) مثـل: دعـاء القنـوت في صـلاة الفجـر والصلاة عـلى النبي بعـد الآذان، ثم تعـرف هشـام على عدد من الشـيوخ السـلفيين، مثـل عمر محمود وحسـن أبو هنيـه (في مسـجد الخلفـاء الراشـدين في حـيّ رأس العـين)، وبـدأت صلته بهذه المجموعـة السـلفية الصغـيرة، وامتـدت إلى حلقـة محمود القاسـم (أبي الأمين)، في حـيّ نزال.

كان ذلـك في العـام ١٩٨٩، وهـو يبلـغ مـن العمـر ٢٤ عاماً، بينـما هو اليوم عـلى عتبـة العقـد الخامس من عمـره. لم ينخرط قبلها في جماعـات أو توجهات إسـلامية، إذ جـاء تدينـه متأخـرا، بعـد أن أنهـى دراسـة دبلـوم إدارة المكتبـات، وخـدم في العسـكرية، ثـم تطورت علاقتـه بالمجموعة وانخرط بالفكر السـلفي، وبـدأ خلالهـا العمـل في السـوق المركـزي للخضـار في حـي الوحـدات في عـمان الشرقية.

آمـن هشـام منـذ البدايـة بأهميـة العمـل المؤسـسي، متأثـراً بأفـكار حسـن أبـو هنيـه ومحمـد شـتات، وشـارك في تأسـيس جمعيـة الكتـاب والسـنة مـع المجموعـة المركزيـة في التيـار الحـركي، في العـام ١٩٩٣، مـع كل مـن حسـن أبـو هنيـه ومحمـد شـتات، وإبراهيـم العسـعس وبسـام النـاصر وغيرهـم، وكان مقرّهـا الأول في حـي رأس العين، بجوار مسـجد الخلفاء الراشـدين، لكن هشـام

ساهم في نقلها إلى الحيّ الذي يسكنه، جبل الزهور، بالقرب من رأس العين، في عمان الشرقية.

الهدف الرئيس الذي تأسست الجمعية لتحقيقه تمثّل في المجال المؤسسي الثقافي، والنيّة كانت تتجه لوضع موسوعة في الحديث النبوي. لكنّ عمل الجمعية توسع وانشغلت في الخلافات الفكرية وتشعبت الأولويات والأفكار، فبدأ تجربته الفكرية بهذا المناخ السلفي، ومع حالة مؤسسية، جمعية الكتاب والسنة «فأصبحت لا أرى السلفية إلاّ عبر العمل المؤسسي المنظّم».

السلفية بوصفها عملاً مؤسسياً

توسع عمل الجمعية، لاحقاً، وتطوّرت رؤيته للعمل السلفي، فتم إصدار مجلة القبلة، وبدأوا بعقد الندوات والمحاضرات، وتضاعف عدد المنتسبين لها، ودخلت شخصيات جديدة مثّلت رافداً فكرياً، وبدت الأمور للحظة بأنّ أذرع العمل المؤسسي تتكامل وتتطوّر، وأنّ الجمعية بدأت تتوافر على «تعددية داخلية»، حتى في ثنايا ما يسمى في الفكر الإصلاحي السلفي، لكنّ هذه التعددية لم تكن على حالة من النضج لاستيعاب الأفكار الجديدة وتطويعها ضمن مشروع الجمعية، فأصبحت «المؤسسة نفسها» في مهب هذه الخلافات والاختلافات الفكرية والشخصية، التي تتناطح لأخذ الجمعية نحو المنهج الذي تريد!

اهتمّ هشام بأفكار إبراهيم العسعس، أحد الشخصيات السلفية المؤثرة في تلك المجموعة، وهو مؤلف كتاب أخذ صيتاً كبيراً في الأوساط السلفية في النصف الأول من التسعينيات، ويحتوي على نقد الحالة السلفية الألبانية بعنوان «السلف والسلفيون رؤية من الداخل»، وتكشف أفكار الكتاب عن رؤية سياسية مختلفة تماماً ومغايرة للتيار السلفي التقليدي الآخر، إذ يتحدث العسعس في الكتاب بوضوح شديد عن «شرك القصور والحاكمية» ويميزه عن شرك «التمائم والقبور»، الذي تركّز عليه «السلفية

الألبانيـة»، ويدفـع نحـو منهـج سـلفي سـياسي ذات صبغـة معارضـة، تمزج بين روافـد متعـددة؛ التأثـر بأفـكار سـيد قطـب والمـودودي في الحاكميـة، وتكفـير الحـكّام «ممـن يبدلـون شرع اللـه» (وهـو يـردّ بذلـك عـلى مدرسـة الألبـاني التـي لا تكفّرهـم)، ويظهـر تأثـير مالـك بـن نبـي (المفكـر الجزائـري المعـروف صاحـب المقاربـة الثقافيـة التـي تركـز عـلى التغيير المجتمعـي والـذاتي والتحرر مـن الأوهـام الفكريـة، وبنـاء الوعـي بأهميـة التغيـير لـدى الأمـة)، ذي الفكـر السـلفي الإصلاحـي، في طبعتـه المغاربيـة، عـلى أفـكار العسـعس.

شـعر صاحبنـا بقبـول لأفـكار العسـعس، الـذي عمـل أيضاً توسـيع مسـاحة الاهتـمام والتركيـز، بالانتقـال مـن مفهـوم «السـلفية»، بوصفـه حلقـة مـن حلقـات التغيـير، إلى مفهـوم الأمـة، الـذي يضـع المـشروع الإصلاحي على سـكّة المجتمـع والتغيـير العـام، ولا يحـصر نفسـه في الدائـرة السـلفية، وخلافاتهـا الداخليـة، وهـي الفكـرة التي تطوّرت لاحقاً، في أوسـاط إسـلامية، كـما رأينا مع تجربـة نعيـم التـلاّوي، فأنتجـت «تيـار الأمـة»، الذي يقـوده الداعيـة الكويتي، حاكـم المطـيري، ويرتكـز عـلى مهمـة «رباعيـة الدفـع»؛ مفهـوم الأمـة العابـر للحـدود الجغرافيـة، مركّـزاً عـلى العمـل الشـعبي المشـترك، ورفـض الهيمنـة الأميركيـة والغربيـة بتحرير إرادة الشـعوب العربية واسـتقلالها، ومواجهة حالة الاسـتبداد الداخـلي، ودعـم مقاومـة الشـعب الفلسـطيني.

التيار الحركي وأزمة الأيديولوجيا

انتقلـت جمعيـة الكتـاب والسـنة مـن جبـل الزهـور إلى حـيّ نـزال في العام ١٩٩٧، وبـدأت علاقـة هشـام بالجمعيـة تتراجـع وتتقلّـص، ثـم اسـتقال مـن الجمعيـة، وتعـرّض للاعتقـال في العـام ٢٠٠٠، ووضعـت عليـه إقامـة جبريـة، واتّهـم مـن قبـل الأجهـزة الأمنيـة بأنّـه عـلى صلـة مـع السـلفية الجهاديـة، وبأفـراد فاعلـين فيهـا، مثـل جـواد الفقيـه (مـن سـكان القويسـمة، حوكم على قضيـة جيـش محمـد وقضايـا أخـرى، وهو صاحب الصورة المشـهورة في مسـيرة السـلفيين الجهاديـين في مدينة الزرقاء، ١٥ نيسـان ٢٠١١، التـي أدّت إلى اعتقال

مئات السلفيين، ثم الإفراج عن أغلبهم، بعد اشتباكهم مع قوات الأمن)، وخضر أبو هوشر (وهو من المتهمين والمحاكمين في قضايا أمنية على خلفية انتمائه للسلفية الجهادية).

ما لا يقوله هشام عن الخلاف مع زايد حمّاد، رئيس جمعية الكتاب والسنة ومجموعته، أنّهم كانوا يرون صاحبنا في منزلة بين المنزلتين، فهو يريد الجمع بين السلفية الحركية، وما تقوم به من عمل مؤسسي ومنظّم، وبين السلفية الجهادية وما تطرحه من أفكار حول الحاكمية والجهاد والصدام مع السلطات العربية، فوقع بين المجموعة الأولى في حيّ نزال والمجموعة الثانية في مدينة الرصيفة، وعندما تمّت إعادة هيكلة الجمعية وتصفية نفوذ التيار الجهادي فيها، كان هشام أحد الذين خرجوا نتيجة هذا الخلاف الداخلي.

أسّس في وقت لاحق (العام ٢٠٠٦) جمعية الاعتصام، في حيّ الزهور، لكن عمل الجمعية توسع لاحقاً، وافتتح مراكز متعددة، في الوحدات والقويسمة والجبيهة وأحياء أخرى في عمان، تهتم بدرجة رئيسة في رعاية الأيتام والعمل الخيري والتطوعي وتعليم الأطفال الصغار، وبناء المساجد، وتتولى الجمعية تدريس العلوم الشرعية في بعض المراكز.

يصرّ هشام على تعريف جمعيته الجديدة «الاعتصام» بأنّها تنتمي إلى التيار السلفي الحركي، لكن اهتماماتها واقعية مرتبطة بالعمل الدعوي والخيري والتربوي، ولا تأبه بالاختلافات الفكرية أو الجانب الأيديولوجي، بصورة كبيرة، فيما يرى بأنّ الفارق بين جمعيته وجمعية الكتاب والسنة أنّ «جمعية الكتاب والسنة أصبحت قريبة من الدولة، تحرص على عدم إزعاج المسؤولين، بينما جمعيته تحرص على عدم استعداء الدولة وفي والوقت نفسه عدم الاقتراب منها، أي على مسافة حيادية منها».

ومن الواضح أنّ الهدف من ذلك، وهو المتواري في كلام صاحبنا، هو الإمساك بمربعات من العمل والنشاط، من دون الصدام مع المؤسسات الرسمية، لكن في الوقت نفسه عدم القبول بإملاءاتها أو الخضوع لشروطها.

يجد هشام نفسه قريباً من جمال الباشا (أبي طلحة)، ويصنّفه بأنّه أقرب إلى السلفية الحركية، بعد ان عاد من الكويت في بداية التسعينيات، واشتهر بخطب الجمعة، مؤثّراً في أوساط السلفيين حوله، إلاّ أنّه مُنع من الخطابة لاحقاً، ويعمل، حالياً، في مهنة أخرى، بينما يصنّفه آخرون على السلفية الجهادية.

ربما ذلك يقودنا إلى معضلة صاحبنا، بل التيار السلفي الحركي عموماً في الأردن، مع عدم وجود تعريف واضح منضبط له، لا من الزاوية الأيديولوجية ولا حتى الحركية، فمصطلح «حركي» بات يعني لدى هشام، وكثير من أبناء هذا التيار، العمل المنظّم أو المؤسسي والجماعي، وهو ما يشترك به مع زملائه القائمين على جمعية الكتاب والسنة، لكن الاختلاف يتبدى بوضوح أكبر عند الاقتراب من الجانب الأيديولوجي؛ فماذا سيتبنّى هذا «الكائن المنظّم» من أفكار ضمن سياقات الاختلاف والتنازع السلفي الحالية؟ هل سيضع مفهوم الحاكمية والسياسة في صلب اهتماماته، ويطوّع العمل الخيري والتربوي والثقافي في خدمة هذه القضايا، أم يضع المعادلة المعكوسة، يطوّع أفكاره بما يخدم العمل التطوعي والخيري؟!

المسألة، إذاً، لا تقف عند حدود «الوعاء» الحركي و«التنظيمي»؛ فإذا لم يكن هنالك ناظم أيديولوجي أو توافق فكري عميق، فإنّ رياح الاختلاف ستعصف به، وسيكون تعريف مثل هذا الاتجاه غير منضبط، فهنالك مروحة كبيرة من الاختيارات الأيديولوجية المتباينة، ضمن ما يسمى بالتيار الحركي، لدينا المتأثرون بأفكار سيد قطب، وآخرون بمالك بن نبي، وآخرون بعبد الرحمن عبد الخالق، فيما هنالك ما يسمّى بـ«السرورية»، فيما تختلف الأولويات والمواقف من قضايا مهمة مفتاحية، مثل واقع الحكومات والأنظمة القائمة، ومنهج التغيير والإصلاح الاجتماعي والثقافي والسياسي.. الخ.

بين المجتمع والسياسة والإعلام

يشاهد هشام التلفزيون فيتابع الأخبار بصورة خاصة، والبرامج الاقتصادية وبرامج «التوك شو» في الفضائيات المحلية، يرفض الاختلاط في المدارس والجامعات، إن أمكن، مع قبوله عمل المرأة ضمن الضوابط الشرعية.

يؤيد الزواج عن طريق الحب، وليس مع الزواج التقليدي، ولا يتشدد في لباس المرأة لكن مع الالتزام بالشروط المحددة في الفقه الإسلامي، ويرى حرمة الأغاني والموسيقى، لا يدخّن، يتابع كرة القدم، لا يرتاد المقاهي، بينما أغلب وقته في العمل التطوعي، إذ ساهم في تأسيس مجلس عشائر الدوايمة، وفي عمله في جمعية الاعتصام، والمراكز التابعة لها.

يرى بأنّ مشكلة السلفية أنّها تبدو بعيدة عن المجتمع، غير متواصلة ولا متصلة به بصورة عميقة، فهي في حالة من «التعالي» عليه، لا يحضر أفرادها بين الناس والعشائر المختلفة، ولا يدركون أهمية هذه الأوزان الاجتماعية، وهو المجال الذي يجد فيه هشام أحد اهتماماته الرئيسة.

لا يؤيد هشام تجربة الأحزاب السلفية في مصر لنقص الخبرة السياسية، ما أدى إلى تخبطهم، لكنّه من حيث المبدأ مع تأسيس حزب سلفي، بعد نضوج التجربة والخبرة السياسية.

يؤيد هشام العمل في إطار الديمقراطية، ضمن الظروف الراهنة، مرحلياً، ففي الوقت الراهن ما هو مطروح من خيار بين الدولة المدنية والدكتاتورية، كما حدث في تركيا، فهو يختار الديمقراطية، مع ممارسة الدعوة المتدرجة في المجتمع.

بالرغم أنّه لا يسير في مظاهرات ومسيرات، إلاّ أنّه مع هذه الممارسة السياسية، ولا يملك تصوراً مفصّلاً لقضايا الفقه السياسي الإسلامي، في موضوع الأقليات والمرأة.

يرفض العمل المسلح في التغيير الداخلي، لأنّ التجارب أثبتت بأنّ العمل السلمي قادر على تحقيق نتائج مهمة وكبيرة من دون الحاجة للجوء إلى السلاح وما يترتب عليه من نتائج خطيرة في كثير من الأحيان.

-٤-

أحمد أبو رمان: «المسار الحائر»في «التضاريس السلفية»

كان أحمد عبد الحليم أبو رمان (من مواليد العام ١٩٧٣) أقرب للتأثر بجماعة الإخوان المسلمين، في مرحلة مبكّرة من عمره، إذ أنّه عاش أغلب نشأته في حيّ صويلح، الذي يقع شمال العاصمة عمان، يبعد كيلو مترات قليلة عن مخيم البقعة للاجئين، ويمثل المحطة العمّانية الأخيرة في الطريق إلى محافظة السلط، وهو الحيّ المعروف بحضور واضح فيه لجماعة الإخوان المسلمين ولقياداتهم المحسوبة على جناح الصقور، والفكر القطبي، مثل د. محمد أبو فارس، ود. همام سعيد، ود. صلاح الخالدي، والأخير هو من كان يشعر صاحبنا أنّه الأقرب إليه في مرحلته المبكّرة، إذ كان إمام مسجد عبد الرحمن بن عوف، بجوار منزله، ويحضر أحمد دروسه، ويداوم على حلقاته العلمية، ويتواصل معه شخصياً عن قرب.

التحول نحو السلفية بدأ مع أحمد، خلال دراسته في كلية المجتمع، في تخصص الإدارة المالية، عبر اختلاطه بأعداد من السلفيين القادمين من الكويت، بخاصة في حيّ صويلح، بالتزامن مع منع خطباء الإخوان من الخطابة في مسجده واستبدالهم بالسلفيين التقليديين. في الأثناء بدأت علاقة أحمد بهذا التيار، ولم يكن حينها مشغولاً بانقساماته الداخلية، فكان يحضر دروساً عند بعض التقليديين، مثل الشيخ المصري أبي اليسر، أحمد الخشّاب، من تلاميذ الألباني، وعند الشيخ أبي أنس الشامي، عمر يوسف، الذي كان إماماً في أحد مساجد صويلح، في منطقة الإرسال، مع احتفاظ صاحبنا بالعلاقة الجيدة بصلاح الخالدي وهو وإن كان من الإخوان المسلمين، فإنّ عقيدته سلفية.

لماذا أصبحت سلفياً؟

ربما من القضايا التي جعلته يقترب من السلفية أكثر من الإخوان، أنّه لم يشعر لدى السلفيين بـ«عقدة الشرق أردني في حيّ من أصول فلسطينية»، فبخلاف الإخوان، الذين يتشككون أمنياً فيمن أصوله من عشائر أردنية، مثل أحمد، الذي ينتمي إلى مدينة السلط المجاورة لصويلح، فإنّ السلفيين كانوا أكثر قبولاً له وانفتاحاً معه، وفي الوقت نفسه لم يكن ليقع بين فكّي الكماشة؛ ضغوط الأمن وشكوك الإخوان.

عمل أحمد في المكتبة الإسلامية، في مجال الإدارة والتحقيق والنشر، وتعود ملكيتها لصهر الشيخ الألباني نفسه، وهو نظام سكّجها، ذلك العمل الذي فتح له نافذة واسعة على التيار السلفي ورموزه وقياداته، من تلاميذ الألباني، فالتقى بالألباني نفسه، لكن لم يتتلمذ على يديه، وحضر دروس العلم لأغلب طلبته، وسنح له عمله الجديد أن يطّلع عن قرب وكثب على أسرار الخلافات السلفية والحلقات الخاصة الداخلية، ويقترب أكثر من الشخصيات المهمة في هذا التيار، التي كانت تشارك في نشر تراث الألباني، ونقل جزء كبير منه من الطور الشفهي إلى الكتابي، عبر المكتبة الإسلامية المناط بها إتمام هذه المهمة.

ساهم أحمد، مع رفاقه في المكتبة الإسلامية، في تجميع وتحرير فتاوى الألباني، عبر مجلدات من الكتب، وفي تحقيق العديد من الكتب الدينية، ما منحه ثقافة جيدة في الحديث النبوي وتصحيحه والعلم الشرعي والتحقيق والقضايا الفقهية المختلفة.

هذا الاقتراب من شيوخ السلفية التقليدية لم يمنع أحمد من الانحياز، لاحقاً، إلى الفكر الحركي، عندما بدأت حالة الفرز والاستقطاب في الأوساط السلفية، فكان تأثره بشيخه عمر يوسف (أبي أنس الشامي) في عمان، وبرموز الصحوة السلفية في السعودية، سفر الحوالي وسلمان العودة وناصر العمر، كبيراً وعميقاً، فاصطف في خندق هذا التيار وتبنّى تصوراته الأساسية.

كان أحمد مقرّباً وقريباً من عمر يوسف، وأنصت إليه جيّداً حين كان يبدي تألمه من مواقف سفر الحوالي (الذي كان يمثّل نموذجاً وقدوة لعمر يوسف) من أحداث ١١ سبتمبر ومن القاعدة، ثم تجلّت صدمة صاحبنا بصورة جليّة بسفر عمر يوسف إلى العراق والتحاقه بالزرقاوي، ثم تحوّله الواضح نحو السلفية الجهادية هناك.

يعترف صاحبنا بالقول « إلى الآن لم أستطع فهم تحول أبي أنس إلى السلفية الجهادية، فقد حضرت عنده الأيام الأخيرة قبل سفره دروساً علمية، وأخبرنا بنيته السفر إلى السعودية ليعمل هناك بعد اعتقاله في الأردن والتضييق عليه في العمل».

النزوع، المؤقت، نحو الجهادية

سافر أبو أنس إلى العراق، وقبلها كان شقيق زوجته معتصم الدرادكة (من مدينة السلط) يغادر بدوره إلى العراق مع رائد خريسات في العام ١٩٩٩، بعدما أنهى الثانوية العامة مباشرة، ليقتل هناك بعد أشهر خلال القتال بين مجموعتهم ومجموعة كردية علمانية؛ فهاتان الحادثتان ألقيتا تأثيراً كبيراً في أعماقه الروحية، وخلقتا لديه نزوعاً نحو الاتجاه الجهادي، وبخاصة بعد فترة اعتقاله لمدة عشرة أيام في عام ١٩٩٨، في دائرة المخابرات العامة، ما خلق لديه موقفاً سبياً من الدولة والأجهزة الأمنية.

خلال الأعوام التالية، منذ العام ٢٠٠٤ إلى العام ٢٠٠٧؛ اقترب أحمد من التيار الجهادي في مدينة السلط، وأصبح كثير منهم يحضر خطبة الجمعة التي يلقيها في المسجد الخاص، الذي يعمل إماماً له، في حي وادي الناقة في مدينة السلط، ما سبب له مضايقات أمنية متعددة خلال تلك الفترة، مع عمله مديراً في جمعية إسلامية معنية بتدريس القرآن الكريم وتعليمه.

لم يؤدِّ اقترابه من التيار الجهادي إلى انسجام كامل معه، فحاول تعديل أفكار ومواقف أبناءه بما يتوافق مع ما تعلّمه أحمد خلال مرحلة طلب

العلـم الشرعـي، إلاّ أنّـه اكتشـف بأنهـا مهمـة صعبـة ومرهقـة، فوجـد نفسـه خـلال العـام ٢٠٠٧، ومـا تـلاه يعـود، تدريجيـاً، إلى قناعتـه بالفكـر الحـركي، والاقـتراب مـرّة أخـرى فكريـاً وروحيـاً مـن شـيوخ الصحـوة السـلفيين، بصـورة محـدّدة الشـيخ سـلمان العـودة في السـعودية، وهـو الـذي جمـع أحمـد بعض أقولـه في كتيـب صغـير وقـام بنـشره.

لا يشـعر صاحبنـا بـصراع مـع التيـار الجهـادي، لكنّـه ينتقـد مـا وصلـت إليه حالتـه مـن غلـو ومبالغـات في التكفـير والتشـدد مـع الاتجاهـات الإسـلامية المختلفـة معهـم، وأحمـد اليـوم ليـس منتميـاً لأي تيـار إسـلامي، بالرغـم مـن صلاتـه الواسـعة بمختلـف هـذه الجماعـات، وانغماسـه في العمـل التطوعـي والدعـوي.

يعمـل حاليـاً مدرسـاً في التربيـة والتعليـم، وإمامـاً وخطيبـاً لمسـجد خـاص في مدينـة السـلط، وهـو متـزوج ولديـه ابنـة صغـيرة، ويسـكن في شـقة صغيرة ملتحقـة في مسـجده الصغـير في وادي الناقـة في السـلط.

خلاصات واستنتاجات

بخلاف التجربة التقليدية، التي تمتاز بالوضوح والبساطة، فإنّ التجربة الحركية، وفق النماذج التي قرأناها، تمتاز بدرجة كبيرة من الارتباك وعدم الوضوح، والتوتر داخل أروقة التيار، فنحن أمام تجارب تقترب من التقليدية وأخرى من الجهادية، وتتلبس بها، ما أثّر على هوية التيار نفسه في المشهد الأردني!

ظهر ذلك «الالتباس الهوياتي» جليّاً على شخصية جمعية الكتاب والسنة، المولود والكائن، الذي أريد له أن يعبر عن هوية التيار في بداية التسعينيات وطموح أبنائه، لكنّه كان مترجماً أميناً لحجم الارتباك الداخلي والتباينات الفكرية في تحديد تلك الهوية والشخصية، فكان الحلّ لدى البعض بالابتعاد عن هذه الخلافات التي أرهقت التيار، والتوجه نحو العمل الميداني الخيري والتطوعي، الذي لا يعكس أي مؤشّر نوعي على هوية سلفية متمايزة عن الجمعيات الإسلامية أو حتى التطوعية الأخرى!

روافد التيار الحركي، بخلاف التقليدي، أكثر خصوبة وتعقيداً، فالحلقة المهمة التي ساهمت في نشر هذا الفكر تتمثل بشخصيتين، عمر محمود وحسن أبو هنية، وكلاهما غادر التيار الحركي، الأول نحو الجهادي، والثاني انعتق تماماً من الفكر السلفي، أمّا باقي أفراد الحلقة التي قاموا بتأسيسها، وتجنيدها في حركة أهل السنة والجماعة، أو جمعية الكتاب والسنة، فهم منقسمون ما بين التقليدي والحركي والجهادي، أي أنّ الطريق الثالث السلفي، كما أريد له أن يكون، لم يتعبّد بعد، بالرغم من تمسّك كثير من السلفيين بأهميته.

الشخصية الحركية ليست ضحلة أو بسيطة، كما هي حال التقليديين، فهنالك من أفرادها من كان يسارياً أو علمانياً، ومنهم من تنقل بين

الجماعـات المختلفـة، ومـن كان تقليديـاً، وربما نجد شـخصيات حركية تحولت، ثـم عـادت، وأخـرى اتجهـت نحـو الجهاديـة، وثالثـة خرجـت مـن أفـق التيـار السـلفي عمومـاً، بمعنـى أننا أمام تجارب إنسـانية، روحياً وفكريـاً، أكثر خصوبة وتعقيـداً مـما بـدت عليـه الحالـة السـلفية التقليدية!

من الروافد المهمة للسـلفية الحركية في الأردن، أولئك القادمون من الخليج العـربي، وتحديـداً الأردنيـون مـن أصـول فلسـطينية مـن الكويـت، فهـم كانـوا مـورداً كبـيراً، سـواء للجهاديـين أو الحركيـين، سـواء المتأثريـن بتجربـة السـلفية الكويتيـة (عبـد الرحمـن عبد الخالـق)، أو السـلفية السرورية، أو حتى سـلفية الصحـوة في السـعودية، فبالرغـم مـن اختلافاتهـم، فإنّهـم يلتقـون بـين أطـراف الطريـق السـلفي الحـركي الواسـع، الذي يشـمل مروحـة متنوعـة ومتعددة من الأفـكار والآراء المتباينـة تجـاه الموقـف مـن الحكومـات والديمقراطيـة، لكنهـا تتفـق عـلى العمـل السـياسي ورفـض مبـدأ طاعـة ولي الأمـر، وفي الوقت نفسـه رفـض اسـتخدام العنـف والسـلاح في الـصراع الداخـلي والتغيير السـياسي.

الهويـة السـلفية الحركيـة أكـثر عرضـة للتحـولات مـن غيرهـا، لأنّهـا تفتقـد المرجعيـات الفكريـة والقيادات الروحية والاطر الجامعة على السـاحة الأردنية، لذلـك وجدنـا ظاهـرة التحولات نحـو الجهادية بالدرجـة الأولى أو خـارج التيار بـأسره بدرجـة ثانيـة هـي ظاهـرة ملحوظـة لهـا حضورهـا في تجـارب التيـار؛ حتـى أنّ أهـم الشـخصيات المؤثـرة في هـذا التيار لم تعد محسـوبة عليه! سـواء مـع عمـر محمـود (أبي قتادة الفلسـطيني)، حسـن أبو هنيه، عمر يوسـف (أبي أنـس الشـامي)، فيـما لدينا شـخصيات عديـدة أخرى متلبسـة بالتيـار الجهادي وأخـرى بالتقليدي!

هويـة التيـار الحـركي بالإضافـة إلى أنّهـا تعـاني مـن الارتبـاك والغمـوض والتوتـر، الناجـم عـن عدم التوافـق على موقف محدد من الحـكام والحكومات (فيـما كانـت كافـرة أم عاصيـة) ومـا يترتب على ذلـك من تحديد منهـج التغيير (اعتـماد المسـار الديمقراطـي أم السـلمي أم التربـوي والدعـوي)، فهـي تعـاني، أيضـاً ـ مـن التبايـن في الموقـف مـن أفـكار سـيد قطـب (مـدى محوريـة فكـرة

الحاكمية في فكر التيار وخطابه).

يقع «العقل الحركي» في مصيدة التباس هوية التيار، فهو وإن كان أكثر مرونة وانفتاحاً من العقل التقليدي في التعامل مع النص الديني، وتحديد مفهوم المعرفة المطلوبة والضرورية، إذ يتوسع بها ويخرج من نطاق العلوم الشرعية، كما هي الحال لدى التقليديين، ويعود ذلك لحضور مفهوم «فقه الواقع» لدى الحركيين، الذي يجعلهم أكثر اهتماماً بالأحداث المحيطة والجارية، سياسياً وإعلامياً، إلاّ أنّ العقل الحركي يعاني من تعدد المرجعيات الفكرية وتباينها، ومن غياب مسطرة أيديولوجية واحدة، يعود إليها أبناء هذا التيار في الموقف من الأحداث والقضايا الواقعية.

الفصل الرابع

من قلب السلفية إلى الخارج!

مقدّمة

في هـذا الفصـل لدينـا تجربتـان تضيئـان زوايـا أخـرى مـن الصـورة، في جانبـين رئيسـين؛

الجانـب الأول؛ أنهـما تقدّمـان لنـا خارطـة الطريـق المعاكـس، أي الخـروج مـن السـلفية إلى الأفـكار الأخـرى، سـواء كانـت إسـلامية فضفاضـة أو علمانية، فسـنلاحظ كيـف أنّ كلاّ مـن نـارت خـير وحسـن أبـو هنيـه أصبحـا سـلفيين، بـل وفاعلـين في المشـهد السـلفي، خـلال سـنوات معـدودة، ثـم كيـف تطـوّرت تجربتهـما الفكريـة والروحيـة، ودفعتهـما للخـروج مـن السـلفية مـرّة أخـرى!

في التجـارب السـابقة اكتشـفنا أنّ هنالـك حالـةً مـن «السـيولة» الشـديدة بـين التيـارات والأفـكار السـلفية، إلى درجـة يمكـن القـول بارتيـاح شـديد بـأنّ ظاهـرة «التحـول الداخـلي»، أي مـن السـلفية الحركيـة إلى التقليديـة أو الجهاديـة أو التنقـل في هـذه التضاريـس ليسـت أمـراً غريبـاً، بل طبيعياً، سـواء عـبر النـماذج المشـهورة من السـلفية، مثل عمر يوسـف (أبي أنس الشـامي)، أو عمر محمود (أبي قتادة الفلسـطيني)، أو النماذج التي عايشـناها في الصفحات السـابقة مـن الكتـاب؛ مـع كثـير من الحـالات! أمّـا في هـذا الفصل فنحـن أمام «واقعـة تحـول» مختلفـة من السـلفية إلى الخـارج، أي خارج العباءة السـلفية، أيديولوجيـاً وواقعيـاً، وهـي بالتـالي تتوافر عـلى حيثيات وإشـارات أكثر قوة من التحـول الداخلي السـلفي!

أمّـا الجانـب الثـاني؛ أنّهـما ليسـتا تجربتـين عابرتـين! بـل عميقتـين، فنحـن أمـام «نمـاذج نخبويـة» عـلى الصعيـد الثقـافي والفكـري، فكل من نارت وحسـن يمتلـكان قـدراً مهـماً مـن المعرفـة والفكـر والثقافـة، وصـلا إلى مرتبـة مميزة في الأوسـاط السـلفية، مكانـةً وعلـماً، ولم تكن علاقتهما بالسـلفية سـطحية عابرة، بـل كانـت ترجمـة أمينـة لرحلـة روحيـة وفكريـة قلقـة، اختلطت فيهـا الأبعاد

الفكريـة الأيديولوجيـة بالواقعيـة والسـلوكية، وامتزجت خبرة كليهـما باللحظة التاريخيـة والأحـداث التاريخيـة المهمـة المؤثّرة، سـواء على صعيـد تبنّى المنهج السـلفي أو التخـلّي عنـه لاحقاً!

حسـن أبـو هنيـة مـن مواليـد عقـد السـتينيات، أردني من أصول فلسـطينية، وُلـد وعيـه على وقائع الـصراع العربي- الإسرائيـلي واللجوء، والهزائم العسـكرية المتتاليـة والتناطـح الأيديولوجـي في العـالم العـربي، عايـش الجماهيريـة القومية واليسـارية والتحـول في المـزاج الشـعبي نحـو الاتجاه الإسـلامي مـروراً بأحداث مفصليـة أخـرى، مثـل الثـورة الإيرانيـة واغتيـال السـادات والحـرب الأفغانيـة وصـولاً إلى حـروب الخليـج ثـم أحداث ١١ سـبتمبر.

أمّـا نـارت خير فهـو مـن مواليـد عقـد السـبعينيات، وُلد وعيه السـياسي على هزيمـة صـدام حسـين في عـام ١٩٩١، والشـعور بالخديعة من الخطـاب الديني، مـا دفعـه إلى الاشـتباك مـع الخطـاب نفسـه، لاستكشـافه وتصفيـة الحسـاب مـع اتجاهاتـه التـي خلقـت شـعور «الخديعـة» لديـه، وصـولاً إلى البحـث عن أرضيـة صلبـة لنهضـة وتنميـة مجتمعيـة ثقافيـة تخـرج الشـعوب العربيـة من حالتهـا الراهنـة، وهـو ما قـاده إلى رؤية نقديـة لموقع الدين نفسـه في المجتمع والدولة والسياسـة!

تلـك التجربتـان تعكسـان، مـن زاويـة أخـرى، أزمـة الأجيـال الشـابة العربية في متاهـات الأيديولوجيـا والسياسـة، والبحـث عـن الـذات والهويـة والطريـق للخـروج مـن الواقـع المنكـوب بالأزمـات والتخلـف والضعـف، سـواء جرفتهـا التجربـة نحـو الراديكاليـة الدينيـة والسياسـية أو قذفتهـا بالاتجـاه الآخـر، أي نحـو العلمانيـة التـي تـرى بـأنّ الطريـق مختلـف تمامـاً يمـر عـبر تحجيـم دور الديـن في المجـال السـياسي، وتقنين مهمتـه المطلوبة في المجالين العـام والخاص، بمـا يخـدم التحـرر الفكـري والمعـرفي في هـذه المجتمعـات!

هـي تجـارب روحيـة وفكريـة لـكلّ منهـا خصوصيتـه الداخليـة، كـما ذكرنـا في أوقـاتٍ سـابقة، ذلـك صحيـح؛ لكـن فيهـا جميعـاً ثمّـة عامـل مهـم حـاضر ومؤثّـر وحيـوي، وهـو «اللحظـة التاريخيـة»؛ فهـي التـي تدفـع بأعـداد كبـيرة

نحـو السـلفية التقليديـة وأخرى باتجاه الحركيـة وثالثة نحـو الجهادية، أو نحو طريـق آخـر مختلـف تماماً!

لكن ما تتميّز به تجربة كلّ من نارت وحسـن، الموسـومة بالتحول إلى خارج السـلفية، أنّها مسـكونة بالسـؤال المعـرفي والفكـري، فكلاهما مهتـمان بالمعرفة والفكـر والثقافـة بدرجـة كبـيرة، ليـس فقـط عـلى صعيـد العلـم الشرعـي، كما هـي حـال أغلـب السـلفيين، بـل في الثقافـات والفلسـفات الغربيـة والعربيـة المختلفـة، مـا يمنحهـما مذاقـاً خاصاً عـلى التجارب السـابقة التي اطّلعنـا عليها!

– ١ –

حسن أبو هنية: عبور «السلفيات» إلى الإسلام اليساري الديمقراطي

يمنحنا حسن أبو هنية نموذجاً انخرط في التأسيس للحالة السلفية في الأردن، منذ البدايات، في نهاية عقد السبعينيات، فاتخذ مع مجموعة من الشباب السلفي مساراً مختلفاً عن الجماعة السلفية الكبرى، مدرسة الشيخ ناصر الدين الألباني، فسعوا إلى تأسيس تيار سلفي حركي، يستلهم المدرسة الإصلاحية، وينقل الدعوة السلفية نحو الإطار الجماعي والمؤسسي، والعمل السياسي المعارض[٩٩].

كان أوّل من أدخل البعد المؤسسي على العمل السلفي الأردني، ونسج مع أصدقائه شبكة علاقات مع التيار الحركي خارج البلاد، لكنّه تحت وطأة الأحداث التاريخية والتطورات الكبيرة في مرحلة التسعينيات، وسياسات التضييق والعداء التي واجهها مع زملائه في الدعوة الحركية، مال نحو السلفية الجهادية، بل وجد نفسه خلال سنوات، من المساهمين في التأسيس الفكري والنظري للتيار الجهادي الراديكالي، ونشر كتبه وأدبياته، وتطوير رؤيته الفلسفية، ونقله من طور المحلية إلى العالمية مع نهاية عقد التسعينيات.

في مرحلة لاحقة، استسلم حسن لقناعاته الجديدة بأنّ التيار الجهادي ذهب بعيداً عن الأهداف التي سعى حسن إلى تكريسها في رؤيته الاستراتيجية الجديدة، فقرر الانعتاق من أفق السلفية عموماً، والتفرّغ لأفكاره وقناعاته الفردية الفكرية وتطوره الروحي، فكرّس السنوات الأخيرة

(٩٩) أجريت المقابلة معه على مرحلتين، في فندق كراون بلازا، عمان، بتاريخ ١٥-١١-٢٠١٣، و١٦-١١-٢٠١٣.

لدراسة الحركات الإسلامية ونقدها، والتأكيد على عدم التناقض بين الإسلام والديمقراطية، وترسيخ أهمية القبول والإيمان بالتعددية الدينية والثقافية والسياسية، والتخلص تماماً من الرؤية الأحادية السلفية، والانفتاح على الحركات الإسلامية الجديدة، والتطلع باستمرار نحو المستقبل، لا الماضي، في الدفع نحو الحرية والتعددية والديمقراطية والعدالة بوصفها قيماً وغايات تمثّل جوهر الفلسفة الإسلامية.

خلال الرحلة الممتدة منذ نهاية السبعينيات إلى اليوم، أي قرابة ثلاثة عقود من الانخراط في التجارب الإسلامية، بصورة خاصة على صعيد التنظير والفكر والعمل المؤسسي، ثمّة عوامل مهمة أثرت على تطور التجربة الروحية والفكرية لحسن، في مقدمتها خلفيته اليسارية ومطالعاته الفلسفية والفكرية الواسعة في الثقافة الغربية والتراث الإسلامي، الأحداث الكبرى في نهاية السبعينيات، مثل الثورة الإيرانية حركة جهيمان والحرب الأفغانية وأحداث حماة في سورية، مروراً ببداية التسعينيات، انهيار الاتحاد السوفيتي وانتصار المجاهدين الأفغان، حرب الخليج، وانتكاسة التجربة الديمقراطية الجزائرية، وصعود الحركة الجهادية، وصولاً إلى احداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

صاحبنا بدأ يسارياً في مقتبل العمر، واستهل تجربته الإسلامية بالانخراط في السلفية، ومرّ من الفكرة التقليدية، إلى الحركية، ثم الجهادية، ووصل به المطاف إلى الخروج تماماً من السلفية إلى الأفق الإسلامي العام، والتفرغ للعمل البحثي والجهد الفكري.

يروي لنا حسن في تجربته المكثّفة الخصبة الممزوجة بين العمل الفكري والحركي والمؤسسي؛ كيف أصبح سلفياً؟ ولماذا؟ وكيف تطورت رؤيته وحدثت تحولاته الواقعية، ثم لماذا خرج من رحم السلفية؟ وما هي معالم رؤيته الفكرية الجديدة؟

البداية: المشاركة في تأسيس السلفية الحركية ومأسستها

نشأ في حيّ رأس العين في عمان الشرقية، التي تمتاز بالكثافة السكانية وبالطابع الشعبي، وبحضور الأردنيين من أصول فلسطينية، من اللاجئين من الضفة الغربية ومناطق العام ١٩٤٨، جاء مع عائلته إلى عمان، بعد حرب ١٩٦٧، فاستقروا في هذا الحيّ الشعبي، حين كانت أجواء المدينة وأوساطها السياسية ذات طابع يساري وقومي، أما حالة التدين فكانت ضعيفة، ومساجد عمان لم تكن تتجاوز عشرة مساجد، أما الآن فهي آلاف المساجد.

ولد في العام ١٩٦٣، فنشأ في مرحلته الأولى يساري التوجه والأفكار، وبقي كذلك حتى العام ١٩٧٩، أي عندما بلغ من العمر ١٦ عاماً، كان هنالك أحداث كبرى في نهاية السبعينيات، قد أدت إلى تحول متدرج في المزاج الاجتماعي، حتى وصلنا في نهاية السبعينيات، إلى انقلاب كامل في المزاج الشعبي نحو التيار الإسلامي، وهو الأمر الذي عزّزته مجموعة من الأحداث الكبرى المتزامنة مع تلك الفترة، سواء الجهاد الأفغاني، في نهاية السبعينيات، أو الثورة الإيرانية في العام ١٩٧٩، وحادثة الحرم المكي مع جهيمان في العام نفسه، أو حتى اغتيال السادات لاحقاً في العام ١٩٨١، فتلك التطوّرات كانت بمثابة الإعلان عن لحظة تاريخية جديدة تعطي الحضور الشعبي للتيار الإسلامي.

لم يعد مغرياً للشاب الصغير أن يبقى يسارياً، فكانت مرحلة من التساؤلات حول اليسار والقومية ومساءلة هذه التيارات التي أوصلت الشعوب للهزيمة، فبدأ التوجه نحو التديّن والتيار الإسلامي شيئاً فشيئاً، وهو ما توّج خلال تلك الأحداث الكبيرة مع نهاية السبعينيات، فصنعت تلك الأحداث والتحولات المفصلية الحاسمة في المنطقة، وما خلقته من صدمات واهتزازات مفتاح دخول حسن إلى البيت الإسلامي في نهاية السبعينيات.

توجّه حسن، مباشرةً، نحو المساجد القريبة، لملء المساحة الواسعة، والتعرّف على البيئة التي ستشكّل حاضنةً لأفكاره الجديدة، ولم يكن هنالك مسجد في حيّ رأس العين، الذي يقطنه، فعمل مع عدد من شباب الحيّ

على تأسيس مسجد جديد، فبنوا مسجد «الخلفاء الراشدين».

لم تكن السلفية ظاهرة في أواخر السبعينيات، فهنالك أفراد معدودون، بينما كانت الجماعة المنتشرة الفاعلة هي جماعة الإخوان المسلمين، وفيها تياران الأول إصلاحي والثاني قطبي، لكن حسن لم ينسجم مع الإخوان المسلمين، ولا مع حزب التحرير الإسلامي، وهي الحركات، التي كانت تشكّل حينها الحالة الإسلامية في الأردن، فانخرط مع جماعة التبليغ فترة قصيرة من الوقت، لكنه وجد ضالّته في الأفكار السلفية، بالرغم من عدم وجود تيار عريض يعبر عنها في تلك الفترة.

كان عامل الإغراء في السلفية، بالنسبة له، يتمثّل باهتمامها بالمنهج العلمي، والبحث عن الدليل الشرعي، وهو ما لم تكن تعطيه الجماعات الإسلامية الأخرى أهمية مشابهة، وبدأ حسن مع أصدقاء له، أغلبهم من الحيّ، الذي يقطن به، والأحياء المجاورة في عمان الشرقية، وفي مقدمتهم صديقه عمر محمود، الذي عرف لاحقاً بأبي قتادة الفلسطيني، بالاهتمام بدراسة السلفية، وطلبوا كتباً من وزارة الأوقاف السعودية، فأرسلت لهم أعداداً كبيرة من كتب ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب والأدبيات السلفية المختلفة التي كانت توزعها المملكة السعودية، ما أتاح لهم فرصة واسعة لقراءة هذا الاتجاه والإبحار فيه.

مع بداية الثمانينيات حدث تحول مهم مع قدوم الشيخ ناصر الدين الألباني واستقراره في الأردن، بالتزامن مع أحداث المواجهات الدامية في سورية بين جماعة الإخوان المسلمين والنظام هناك، فجاء إلى الأردن آلاف السوريين الإسلاميين، ومنهم شخصيات ذات توجه سلفي، من أبرزهم محمود القاسم (أبي الأمين)، وغازي التوبة وغيرهم، ويضاف إليهم مجموعة من قيادات الإخوان في سورية، من ذوي التوجه السلفي، مثل عصام العطار وزهير الشاويش، ما أعطى قوة دفع كبيرة للأفكار السلفية وأدى إلى صعودها في الأردن، منذ بداية الثمانينيات.

التقـى حسـن وصديقـه عمـر محمـود (أبـو قتـاده) بالشـيخ نـاصر الديـن الألباني، وحضرا دروسـه، لكنهما في الوقت نفسـه أخذا بمراسـلة شـخصيات من التيـار الصحـوي الصاعـد في السـعودية، مثل سـفر الحـوالي، الذي يمثـل الاتجاه السـلفي المسـيّس المعارض، بخلاف اتجاه السـلفية الألبانية، التـي بدأت تتطور وتنمـو في الأردن، فاصطـدم حسـن وصديقـه أبو قتـاده مع الشـيخ الألباني بعد جلسـات قليلة، وكان السـبب في ذلك موقف الشـيخ ناصر السـلبي من العمل الجماعي والنشـاط السـياسي، ونظريتـه المعروفة بـ«التصفيـة والتربية».

ونظـراً لخلفيـة حسـن اليسـارية، لم يسـتطع قبـول انعـزال السـلفيين عـن المشـهد التنظيمـي والسـياسي، فـكان رأيـه مـع أبي قتـادة هـو ضرورة تنشـيط الحالـة السـلفية وانخراطهـا في العمـل التنظيمـي والسـياسي، فحصـل الاختلاف بينهـما وبـين مدرسـة الشـيخ نـاصر السـلفية التـي بـدأت تتشـكّل وتنتـشر في مناطـق المملكـة.

بـدأ حسـن وأبـو قتـادة ومجموعـة أخرى تشـكلت حولهما بالعمـل والدعوة للسـلفية، منفصلـين عـن اتجـاه الألبـاني، وانطلقـوا مـن مسـجد الخلفـاء الراشـدين، الـذي قاموا بتأسيسـه، وجابـوا محافظات المملكة ينـشرون رؤيتهم، إلاّ أن الحالـة السـلفية لم تكـن مهيـأة للعمـل الجماعـي والسـياسي، فامتـدت علاقاتهـم مـع المجموعـات السـلفية خـارج المملكـة التـي تشـاطرهم الموقـف المؤيـد للعمـل السـلفي الجماعـي، مثل جمعية إحيـاء الـتراث في الكويت، التي تأسسـت حينهـا في الثمانينيـات ثمـرة لرؤية الشـيخ عبـد الرحمن عبـد الخالق، الـذي كان يختلـف مـع شـيوخ السـلفية في العـالم العـربي، بدعوتـه الواضحـة وكتبـه التـي تؤكـد عـلى ضرورة العمـل الجماعـي، وتواصـل حسـن ومجموعته مع الشـيخ سـفر الحـوالي ومحمـد سرور زين العابديـن، ويمثلون جميعـا التيار السـلفي، الـذي أصبـح يطلـق عليـه لاحقـاً التيـار السـلفي الحركي.

أسـس حسـن وأبـو قتـادة ومعهـم مجموعـة مـن الشـباب، الذيـن يؤمنـون بالأفـكار نفسـها، حركـة أطلقـوا عليهـا حركـة أهـل السـنة والجماعـة، وكان مركزهـا عـمان، لكـن كان هنالـك امتـداد لهـا في محافظـة الزرقـاء، وأخـذوا

يبحثـون عمـن يشـترك معهـم في هـذه التصـورات في أنحـاء المملكـة.

الهـدف مـن الحركـة الجديدة هو تأسـيس التيار السـلفي الإصلاحي- الحركي، والاهتـمام بالإصـلاح بروافـده المختلفـة، الثقافيـة والاجتماعيـة والسياسـية، ونـشروا مجلـة أطلقـوا عليهـا مجلـة المنـار (أسـوة بمجلـة المنـار، التـي أسسـها شـيخ السـلفية الإصلاحيـة في العـصر الحديـث، محمـد رشـيد رضـا)، وأخـذوا يمارسـون النشـاطات الدعويـة والخيريـة والاجتماعيـة والرياضيـة.

كان الهـدف بعيـد المـدى هـو إقامـة الدولـة الإسـلامية، لكنهـم اختلفـوا عـن السـلفية الألبانيـة بأنّهـم نظـروا إلى إقامـة الدولـة عـبر منظومـة متكاملـة مـن الأفـكار والنشـاطات، تشـمل الجوانـب الاجتماعيـة والثقافيـة والسياسـية، وكانـوا يسـعون إلى تأسـيس حـزب سـياسي لاحقـاً، لكـن في تلـك الفـترة، بدايـة التسـعينيات، لم يكـن قانـون الاحـزاب قـد صـدر، فكان غير مسـموح بتأسـيس الأحـزاب السياسـية ولا الجمعيـات.

قـام حسـن مع مجموعـة من الشـباب مـن أبناء السـلفية الحركية بتأسـيس جمعيـة الكتـاب والسـنة في العـام ١٩٩٣، مـع إقـرار قانـون الأحـزاب، وتحلـل الدولـة مـن مرحلـة الأحكام العرفيـة، لكن الجمعية واجهت عـداءً من مختلف الأطـراف، سـواء السـلفية التقليديـة- الألبانيـة، أو حتـى الدولـة، أو الجماعـات الإسـلامية الأخـرى، مثـل جماعـة الإخـوان المسـلمين، فلـم يكـن المنـاخ العـام مسـتعداً بعـد لإطـلاق مـشروع السـلفية الحركيـة، ولا بصعود جمعيـة الكتاب والسـنة بوصفهـا البوتقـة المؤسسـية القانونيـة لهـذا التيار.

بـدأت الملاحقـات الأمنيـة والاعتقـالات تطال أعضاء الجمعية، ومنهم حسـن، ونتيجـة العـداء والحصـار، تشـتت المجموعـة التـي أسسـت الجمعيـة، فذهـب بعضهـم باتجـاه الانخـراط في الدولـة، وآخـرون وجـدوا ضالتهـم في السـلفية الجهاديـة التـي بدأت تبرز في التسـعينيات في المملكة، وآخـرون تقوقعوا باتجاه مغايـر تمامـاً نحـو مـا يسـمى بالسـلفية الجاميـة، التـي تؤكـد عـلى طاعـة ولي الأمـر، وترفـض الانشـغال بالسياسـية، فتراجعت فكـرة الجمعية وانكفـأ دورها، وعانـت مـن التقوقع، ودخلت في إشـكالية الهوية، مع بقاء مجموعة محسـوبة

على التيار الجهادي فيها، ما جعلها منقسمة بين الحركيين والإصلاحيين من جهة، والجهاديين من جهة أخرى.

خلال فترة التسعينيات لم ينقطع حسن عن قراءاته المتنوعة، فكان يقرأ في التراث الإسلامي، ويحققه، وفي الفلسفة وعلم الكلام، والفلسفة الغربية، وحافظ على رؤيته النقدية، حتى تجاه الحالة السلفية، وكان ما يزال محسوباً عليها.

المشاركة الفلسفية في تأسيس السلفية الجهادية

إلاّ أنّ مغادرة صديق حسن ورفيقه في الفكرة والحيّ والحركة، عمر محمود (أبو قتادة) مع بداية التسعينيات إلى الخارج، لماليزيا، ثم أفغانستان، ثم استقراره في لندن، وتحوله من السلفية الحركية إلى السلفية الجهادية، وانخراطه في التنظير لها، مع استمرار علاقته الوثيقة بحسن، كل ذلك أدى إلى تشكّل قناعة في الأوساط السلفية والأمنية عن حسن تربطه بالسلفية الجهادية.

عزّزت من تلك القناعة رؤية حسن السياسية ذات النزوع الراديكالي، فهو ولخلفيته اليسارية، كان يركّز على مفهوم العدالة الاجتماعية، وينظر إلى التغيير المطلوب من منظور راديكالي للصراع، بوصف الأنظمة القائمة حليفة وملحقة بالغرب، وشريكاً في محاربة مشروع النهضة والإصلاح المطلوب، فالتقت رؤية حسن هذه مع الأفكار الراديكالية التي كان يتبنّاها صديقه أبو قتادة والدعوة السلفية الجهادية الصاعدة في المملكة خلال تلك الفترة، في التسعينيات، مع بروز شخصية أبي محمد المقدسي على الركح السياسي الأردني!

لم يجابه حسن تلك القناعة، بل ساهمت قراءته للمفكر اليساري غرامشي، وتأثره بأفكاره، بخاصة فكرتي الهيمنة وحرب المواقع ثم ما حدث مع جبهة الإنقاذ في الجزائر وظهور تنظيم بيعة الإمام في تعزيز تصوراته الراديكالية

في التغيـير، إذ تعمقـت رؤيتـه بعـدم جـدوى إصـلاح الأنظمـة العربيـة، لا عـبر الوسـيلة الديمقراطيـة، ولا الوسـيلة التربويـة، بـل سـعى عـبر علاقته بـأبي قتادة ومـا كان يملكـه مـن احـترام مـن الأوسـاط الجهاديـة، وبالشـيخ المقـدسي، إلى التأثـير عـلى الحالـة الجهادية الصاعـدة، وعقلنتهـا، ومنحها أفقاً فلسـفياً نظرياً، وكان هـو أول مـن صـك مصطلح السـلفية الجهاديـة، للتأكيد عـلى أنّه لا توجد سـلفية واحـدة، تتمثـل بمدرسـة الألبـاني، بـل هنالـك مناهـج سـلفية متعـددة، سـلفية إصلاحيـة وسـلفية جهادية.

تمخضـت التحـولات المحيطـة، والتطـورات الخارجيـة والداخليـة وبروز حالة الـصراع بـين السـلفية الجهاديـة الجديـدة والأنظمـة العربيـة عـن دفـع حسـن باتجـاه السـلفية الجهاديـة، لكـن عبر المسـاهمة الثقافية والنظرية والفلسـفية، فشـارك عـبر عملـه في دار البيـارق، التـي تأسسـت في عـمان في النصـف الثـاني مـن التسـعينيات، في نـشر التراث السـلفي الجهادي، وطباعتـه، وتعزيز أدبياته، التـي تنظّـر للمفاصلـة والمواجهـة المسـلحة مـع الأنظمـة العربيـة، وكانـت دار البيـارق بمثابـة الـدار الوحيـدة، في العـالم العربي، قبـل هيمنة العـالم الالكتروني، التـي تتـولى نـشر هـذا النوع مـن الأدبيـات والكتب، فنـشر كتب المقـدسي وأبا قتـادة الفلسـطيني وأيمـن الظواهـري وغيرهـم من شـخصيات أصبحت معروفة في عـالم التنظـير للتيـار الجديد.

سـاهم حسـن، عـبر عملـه في دار البيـارق، في نقـل الحالة السـلفية الجهادية نحـو التنظـير والسـياق الفكـري، وهـو يحيل هـذا التحول الجديد في شـخصيته لتأثـير اللحظـة التاريخيـة في التسـعينيات، إذ بـدا الأمر «بعد انسـحاب الاتحاد السـوفيتي من أفغانسـتان، والحروب الدامية في الشيشـان والبوسـنة والجزائر، واشـتعال الجبهـات المختلفـة، وظهـور أنصـار التيـار الجهـادي في الأردن، وكأنّ الفرصـة متاحـة اليـوم للجهاديين للصعود والانتشـار، مع تعثّر مسـارات التحول الديمقراطـي الجديدة في العـالم العربي»!

لكـن سرعـان مـا تبـدّد زخـم الحركـة الجهاديـة في العـالم العـربي، فمنيـت بهزائـم كبـيرة عـلى يـد الأنظمـة العربيـة، في مختلـف الأماكـن، في مـصر وليبيـا

والجزائـر، وهـو مـا دفع حسـن مع رفيقه أبي قتـادة إلى التنظـير لمرحلة جديدة لهـذه الحركـة تنقلها إلى مرحلـة العولمة، بدلاً من الإغـراق في الصراعات المحلية الخـاسرة، إذ كان منظـور تلـك الحـركات يركّـز عـلى مفهـوم «العـدو القريب»، بينـما كان الصديقـان (أبـو هنيـه وأبـو قتادة) من أوائـل من دعـوا إلى الانتقال نحـو «العـدو البعيـد»، أي الولايـات المتحـدة، والنظـرة العالميـة للـصراع بـين التيـار الجهـادي والأنظمـة السـلطوية وحليفهـا الغربي!

سـاهم حسـن، الـذي شـارك في اجتـماع غـير معلـن في العـام ١٩٩٤، مـع رفيقـه أبي قتـادة بتدشـين فكـرة «عولمـة الحركـة الجهاديـة»، وكان أول من دعا إلى ذلـك، عـبر التأثـير الخـاص عـلى أبي قتـادة، ومـن خـلال مـا يكتـب الأخـير، إلاّ أنّ هـذه الفكـرة رُفِضـت في حينـه مـن الفصائـل الجهاديـة، التـي أصرت عـلى البعـد المحـلي في الـصراع، وعلى مفهـوم «العـدو القريب»، إلى أن فشـلت تلـك الحـركات، فالتقـط أسـامة بـن لادن فكـرة «العولمـة الجهاديـة» في العـام ١٩٩٨، عـبر إعلانـه عـن تأسـيس الجبهـة العالميـة لمقاتلـة اليهـود والصليبيين في أفغانسـتان، مـع أيمـن الظواهري، وكانت تلـك لحظة الانتقـال في تاريخ الحركة الجهاديـة والقاعـدة.

لكـن، مـا حـدث لاحقـاً، لم يكـن مـا يريـده وينظّـر لـه حسـن، إذ بـدلاً مـن مواجهـة المصالـح الأميركيـة والغربيـة في المنطقـة، وتكبيـد الولايـات المتحـدة خسـائر كبـيرة، يدفعهـا لمراجعة حسـاباتها، نقل ابـن لادن المعركـة إلى عقر دار أمـيركا، في أحـداث ١١ سـبتمبر، فكانـت قفـزة كبيرة في الهواء، بعيـداً عن جوهر الفكرة الرئيسـة.

كانـت أحـداث ١١ سـبتمبر نقطة التحول الجديدة في أفكار حسـن وتوجهاته الفكريـة، إذ لم يكـن مؤيـداً لفكـرة «الجهـاد الهجومـي»، ومـا يترتـب عليه من تداعيـات كبـيرة، مـن ناحيـة، ولم يكـن متفقـاً على شرعيـة عملية سـبتمبر، فيما يتعلـق بجـواز قتـل المدنيـين، فشـعر صاحبنـا بفجوة كبيرة واسـعة مـع المرحلة الجديـدة للقاعـدة، ومـا سـتؤول إليـه، فقـرر قطـع أي علاقـة لـه بهـذه الحركة ومآلاتهـا، سـواء عـبر المسـاندة الفكريـة والفلسـفية أو حتـى عـلى الصعيـد

الشخصي، لما أصبحت عليه حال التيار الجهادي من تطرف ديني وفكري، لا يتفق مع طبيعته ورؤيته الفلسفية والسياسية.

في تلك اللحظة التاريخية أصبحت «السلفيات» في العالم العربي أكثر وضوحاً واستقطاباً، فالقاعدة دخلت في صراع عالمي شديد، والسلفية الألبانية، بعد وفاة الشيخ ناصر ذهبت بصورة أوضح نحو تأييد النظم العربية، والسلفية الحركية في الانخراط في العمل العام والمجتمعي والدعوي.

من السلفية إلى الإسلام اليساري الديمقراطي

وصل حسن إلى قرار جديد يتمثّل بالانعتاق من «قيد السلفية»، والبحث عن آفاق أكثر اتساعاً، لكنه احتفظ ببعض العلاقات الشخصية مع القائمين على جمعية الكتاب والسنة، التي تمثّل الفكر الحركي، وهو يحظى بقبول واحترام في هذه الأوساط، كما أنّ صلاته لم تنقطع تماماً، على الصعيد الإنساني، مع قيادات السلفية الجهادية، وفي الوقت نفسه لم يعد يصنّف نفسه سلفياً، ولا يعتقد أنّ أيّا من أبناء التيارات السلفية يصنّفه اليوم كذلك.

تحرّرت رؤية حسن الفكرية من التزاماته السابقة مع السلفيين، فعاد لتأسيس مواقفه بدرجة أكثر وضوحاً وصراحةً تجاه القضايا الإشكالية والجوهرية، التي لم تكن السلفيات المختلفة، بما فيها الحركية، قد وصلت إليها، مثل الإيمان بالديمقراطية بوصفها فلسفة سياسية واجتماعية مهمة في إدارة الصراع الداخلي، وقضية العدالة الاجتماعية والحرية والمرأة، فهي قضايا تقع على هامش الخطاب السلفي، ولا تجد اهتماماً بها إلاّ على صعيد العمل الخيري، لا التنظير الفلسفي والعمل الفكري، الذي يقع في عمق اهتمامات حسن وأولوياته ورؤيته للإصلاح المطلوب!

بدأ حسن يكرّس نفسه وجهوده للكتابة والعمل الفكري والنشاط البحثي، وأصبح يعرف على الصعيد الإعلامي والعلمي بوصفه خبيراً وباحثاً في الحركات الإسلامية، ومهتماً بالفلسفة، وصدرت له مجموعة من الدراسات

والكتب في هذا السياق والطور الجديد من تطوره الروحي والفكري.

يسعى حسن للتأكيد، اليوم، على أهمية المسار الديمقراطي، وبضرورة ترسيخ التعددية في أبعادها السياسية والثقافية والدينية، ويرى عدم تعارض ذلك مع الإسلام وفلسفته ومقاصده، وهو إن كان سيصنّف نفسه ضمن اتجاه فكريّ معيّن، فهو أقرب إلى الإسلام الديمقراطي اليساري، ما ينسجم مع خلفيته وتطوراته، الروحية والفكرية السابقة، اليسارية والإسلامية.

احتفظ حسن بعدائه للأطروحة الليبرالية، بصيغتها الجديدة (النيو ليبرالية)، لتعارضها مع مقاصد العدالة الاجتماعية ولآثارها الوخيمة على الطبقة الوسطى، وإضرارها بالتوازنات الاجتماعية المطلوبة لإنجاح المسار الديمقراطي.

انفتح حسن على التجارب الإسلامية الجديدة، أو ما يطلق عليه «حركات ما بعد الإسلام السياسي»، مثل حزب العدالة والتنمية في تركيا، وهي الحركات التي قطعت شوطاً كبيراً في القبول بالديمقراطية والتعددية، إلاّ أنّه يستدرك بأنّ هذا الطور لم ينضج في الحالة العربية، فبقي هذا الخيار الفكري خيارا شخصيا عقلانيا.

مع ذلك يسجل حسن اختلافه حتى مع الحركات الإسلامية الجديدة، مثل العدالة والتنمية التركي والمغربي، في موضوعة القبول بالليبرالية الجديدة، إذ بقي أميناً لميوله اليسارية العتيقة، ويرى أنّ قبول هذه الحركات بالبرنامج الليبرالي الاقتصادي لا ينسجم مع ما يؤمن به من ضرورة التزاوج بين العدالة والديمقراطية في نهاية المطاف، وانسجام ذلك مع الفلسفة الإسلامية.

انفتح حسن، كذلك، على التوجّه الصوفي، ونشر دراسةً عن الصوفية في الأردن، وهو ما جعله يهتم بالتجربة الصوفية، كجزء من التعددية الإسلامية التاريخية، التي تقف على النقيض من الاتجاه السلفي العام، الذي ينظر للصوفية بوصفها عدواً، وفرقا منحرفة بالكلية!

أصبح اهتمام حسن بإبراز التعددية ورفض الأحادية، وبالتعددية الفقهية والفكرية والدينية والثقافية، بوصفها عامل قوة، وليس ضعف، ما يضع رؤيته في حالة من القطيعة مع الطرح السلفي عموماً، الذي يغرق في صراعات الماضي والأحادية، بينما يرى صاحبنا أنّ الرؤية الإسلامية المطلوبة هي تلك التي تتطلّع إلى الأمام، لترسيخ الديمقراطية والحرية والعدالة.

-٢-

نارت خير: الطريق المعاكس، من السلفية إلى العلمانية

تمثِّل تجربة الدكتور نارت محمد خير الفكرية نموذجاً على الوعي المبكّر بالسلفية، والتوغّل في المشهد السلفي والارتقاء به، والوصول إلى مرحلة متقدمة فيه، ثم الانسحاب منه إلى الأفق العقلاني، في الفكر المعاصر، والتراث، أو بعبارةٍ أدقّ التحول نحو الإيمان بالعلمانية معرفياً، والانفتاح على الأسئلة العلمية والفكرية، في حقول الدراسات الفلسفية واللغوية والشرعية، مع ترك الباب مفتوحاً أمام التجربة الروحية والفكرية للوصول إلى المرفأ الذي تقودها إليه الأسئلة المعرفية المتحررة من قيود الأيديولوجيا، وعدم الالتزام بأي حدود للتفكير النقدي والحرية في البحث والاستنتاج[١٠٠].

السلفية مثّلت مرحلة من مراحل تطوّر نارت، فشق طريقاً عريضاً في الأوساط السلفية، على الصعيد الشخصي، والفكري والعلمي، أيضاً، وبالرغم من تجربته القصيرة، التي امتدت أعواماً معدودة، إلاّ أنّ شغفه بالمعرفة والثقافة والتفكير والأسئلة النقدية دفعته إلى عمق الحالة السلفية، واستكشافها عن قرب، ثم الإفلات منها، ولعلّ العامل المهم والرئيس، الذي يعطينا مفتاح شخصيته هو السؤال البحثي والفضول المعرفي والتفكير النقدي الدائم، ما قاده في لحظة مبكّرة إلى السلفية والتعمّق فيها، وهو الذي سحبه نحو زوايا مغايرة للعقلية السلفية السائدة، وعدم التسليم أو القبول بما يعتبر مسلّمات لدى هذا التيار، وما يزال هذا العامل (أي السؤال المعرفي) هو المحرّك الرئيس لتجربة نارت، يتنقل به من بكالوريوس العلوم إلى بكالوريوس الشريعة، ثم الدراسات العليا في الأدب العربي ويحطّ رحاله في النظريات اللغوية والتأويلية..

---

(١٠٠) أجريت المقابلة معه في مكتبي بالجامعة الأردنية بتاريخ ٢٤-١٢-٢٠١٣.

يجيبنا الدكتور العلماني، السلفي سابقاً، نارت؛ عبر الصفحات التالية؛ كيف أصبح سلفياً؟ ولماذا؟ ما هي أبرز ملامح تلك المرحلة؟ ثم كيف تجاوزها؟ ولماذا؟ وما هي المحطّات التي مرّ بها منذ لحظة الوصول إلى المساحة السلفية، خلالها، بعدها، وأين وصل قطار تجربته الفكرية- المعرفية الروحية اليوم؟..

يعمل نارت، حالياً، مديراً لمدرسة في وزارة التربية والتعليم، ومدرّساً غير متفرّغ في مركز اللغات في الجامعة الأردنية، وكان يستعد حين أجريت هذه المقابلة معه لمناقشة الدكتوراه في الأدب العربي، ويعدّ من أبناء الطبقة الوسطى المرتفعة، التي تكاد تنهار برأيه، وهو من مواليد العام ١٩٧٤، من سكان منطقة الجندويل في عمان، ومن أصول شركسية.

المحطّة الأولى: الشعور بالخديعة يقود إلى «أرض السلفية»!

تبدأ تجربة نارت مع السلفية في العام ١٩٩١، بعد الانتهاء من الثانوية العامة، ومع بداية حياته الجامعية، إذ تفتّح وعيه السياسي المبكّر حينها على أحداث حرب الخليج الثانية، مع غزو صدّام للكويت، من ثم ضرب العراق على يد القوات الأميركية والغربية، وما رافق هذه الأشهر من ملابسات كبيرة على الصعيد الشعبي والسياسي، وربما يذكر تماماً أبناء ذلك الجيل، الذي ينتمي له نارت، وهم مواليد السبعينات، تلك اللحظات التراجيدية في مسارهم الوجداني، عندما ارتفع سقف الطموحات والآمال كثيراً، متلبّسا بخطاب ديني- إخواني مؤيد للرئيس العراقي السابق، الذي وقف متحدّياً ومهدّداً بحرق إسرائيل، ثم مفاجأة الهزيمة المدوّية السهلة السريعة، وتبخّر رغوة الشعور بالتحدي والتحرر.

يصف نارت، الذي كان قد أنهى للتوّ مرحلة الثانوية العامة، مستبقاً مواليد العام ١٩٧٤ (حين ولد)، بصفّ دراسي (إذ دخل المدرسة الأساسية مبكرّاً بعام دراسي)، تلك البدايات بالقول «البدايات كانت متزامنة مع أحداث أزمة

الخليـج، ومـا بعدهـا، إذ شـهدت تلـك الفـترة تديّنـاً عامـاً، وانتعاشـاً في الحالـة الدينيـة المجتمعيـة السـائدة، مـع آمـال التحرر وخـوض معركة المصـير الكبرى، وصعـود الـروح المعنويـة للشـعوب العربية، ثم الانتكاسـة التـي حصلت، فتلك الحالـة كانـت سـبباً رئيسـاً في انتقالي من التديّن الشـكلي الطقـوسي (مجرد أداء العبـادات)، وكنـت حينهـا، أي قبـل إنهاء المرحلـة الثانوية، أتردد عـلى الجامعة الأردنيـة، مـع أصدقـاء يكبروننـي سـنّاً، وأسـتمع إلى أسـاتذة الإخـوان البارزين، الذيـن كانـوا مـلء السـمع والبـصر للجماهـير العربيـة، لكـن مـا حصـل بعـد الهزيمـة مـن سـقوط وخيبـة أمـل كبـيرة، وسـقوط الحلـم، هـو ولادة شـعوري الداخـلي بأنّنـا خُدِعنـا، وأنّنـا خضعنـا للأوهـام التـي مارسـها علينـا الخطـاب الدينـي وروّجهـا، خـلال تلـك المرحلة»!

في لحظـة الوعـي المبكّـر، هـذه، قـرّر صديقنـا الخـوض في العلـوم الشرعيـة، بصـورة دقيقـة ومنضبطـة، وسـاعده عـلى ذلـك ولعه المبكـر بالقـراءة والمعرفة منـذ الصغـر، إذ كان يقـرأ في الأدب والفلسـفة، وتزامـن ذلـك مـع دخولـه الجامعـة الأردنيـة، فغـير تخصصه من الهندسـة إلى كلية العلوم، إذ كان شـديد الحـب للفيزيـاء والرياضيـات.

في الأثنـاء؛ اتُّخِـذ القـرار الحاسـم، عـلى وقـع صدمـة الهزيمـة، «لـن أقبـل بعـد اليـوم أن أكـون ضحيـة الخطابـات الدينيـة والأحـلام الزائفـة»، ومـن هنـا بـدأت إرهاصـات المغامـرة الفكرية والمعرفيـة الأولى؛ الدخـول إلى بحور العلوم الدينيـة، بحثـاً عـن المعرفـة الصحيحـة. إلاّ أنّ المشـكلة التـي واجهـت صديقنـا هـي أنّـه لم يكـن لديـه إلمـام حينها بالخارطة الدينية السياسـية، سـوى أسـماء وعناويـن عامـة، فهنالـك سـلفيون وإخـوان، وتزامـن ذلـك مـع عـودة مئـات الآلاف مـن الأردنيـين مـن الكويـت، مـن أبنـاء الاتجاهـات الإسـلامية.

العامـل القـدري، أو الصدفـة، عـلى حـد تعبير نارت، لعـب دوراً في البداية، إذ قـرّر شراء كتـبٍ في العلـوم الشرعيـة، فـكان بحوزتـه مبلـغ ٢٨٠ دينـار، ولأنه لم يمتلـك الخـبرة حينهـا، في شراء الكتب والمصـادر والعناوين، والأسـعار والطبعات المختلفـة، احتـاج إلى خبـير في هـذا المجـال، فأرشـده أحـد الأقـارب إلى شـخص،

عائد من الكويت يعمل في مجال بيع الكتب، ويوفرها بأرخص الأثمان في السوق، وكان هذا الشخص ذا اتجاه سلفي، ويصلي في مسجد قريب من منزل نارت، فأعانه في بناء مكتبة من الكتب الشرعية، حينها كانت في المسجد مجموعةٌ من السلفيين العائدين من الكويت، وبدأ نارت بحضور الشخصيات السلفية في مسجد أسامة بن زيد في الجوار، والتعرّف عليهم بالتزامن مع قراءة الكتب العلمية- الدينية السلفية.

أقلع صاحبنا في رحلة جادّة إلى طلب العلم الشرعي والبحث العلمي، منذ البدايات، فلم يدخل في مرحلة «العاميّة الدينية»، إلاّ فترة قصيرة، إذ تحكّم بميوله وشخصيته ذلك الولع العلمي والمعرفي منذ البداية، ثم بدأ يلتقي بشيوخ السلفية المعروفين، الذين يأتون إلى المسجد، ويتعرّف عليهم، ومنهم مؤسس الاتجاه السلفي في الأردن، ناصر الدين الألباني.

كانت الغواية في السلفية، بدايةً، تتمثّل في تشابه حبه للمعرفة والعلم، مع تركيز السلفيين على أولوية طلب العلم، ومحورية ذلك في المنهج السلفي، فكان مصطلح «طالب العلم» له وقع كبير بين أبناء هذا التيار، ويتوافر على قدر كبير من الرومانسية، بينما الحال لم تكن كذلك مع جماعة الإخوان واهتمامات شبابها في النشاطات الحركية، وربما ذلك ما سبّب عدم حرصهم على استقطابه، بينما استقطبوا صديقه في المسجد والدراسة، وهو ما أثار فضول نارت، لماذا يتجاهله الإخوان؟ ولم يحصل على جواب إلاّ بعد سنوات، عندما خرج صديقه ذلك من الجماعة، وأخبره بأنّ مسؤول الأسرة الإخوانية قال له «صديقك، كثير السؤال والقراءة، وهذا لا يتناسب مع المزاج الإخواني، فسيكون مزعجاً للجماعة»!

المحطة الثانية: التوغّل في السلفية مع استئناف القلق المعرفي

ولج نارت مرحلة «الإغراق» في العلوم الشرعية والكتب السلفية المرجعية، وركّز قراءاته على ابن تيميه، في مجلدات الفتاوى والرسائل القصيرة، مثل الرسالة التدمرية، والكتب المختلفة في الأصول، فكان مهتماً بصورة رئيسة في هذا المجال، أي كتب الأصول؛ أصول الفقه، وأصول الدين وغيرها، ويرى أنّ هذا الاهتمام ربما هو الذي قاده، لاحقاً، إلى تحوّلات أخرى!

بعد شهرين فقط، قابل الشيخ ناصر الدين الألباني، الذي جاء إلى حيّ بيادر وادي السير، لإلقاء محاضرة، ولم يكن صاحبنا قد التقاه سابقاً، لكنّ الهالة التي يضفيها السلفيون على الألباني، كانت قد سبقت رؤيته له، فالسلفيون يضعون الشيخ الألباني في منزلة مرتفعة بين مراتب العلماء، بوصفه عالماً في الحديث النبوي، هذا العلم الدقيق، وهو علم الأوائل، ويرون فيه قامة علمية كبيرة، نادرة في هذا العصر؛ إلاّ أنّ نارت لم يجد، بعد الاستماع إلى الشيخ، ذلك الشعور! ولم يرَ نفسه أمام «حالة استثنائية»، ولا مشدوداً إلى تلك الهالة التي يضفيها السلفيون على الألباني!

تجاوز نارت تلك الصدمة الأولى، إذ وجد لغة الشيخ عادية، بل أقل من عادية، وصاحبنا مسكون باللغة وحبها، ولم يرَ فيما يطرحه الشيخ ذلك العمق الاستثنائي، ولم يستمع إلى رؤى مفارقة في العلوم، فقال (في نفسه)؛ «ربما تكون المشكلة عندي، وليست عند الشيخ»، وهو الجواب، الذي عززته إجابة أصدقائه له، عندما باح لهم بمشاعره، فأخبروه بأنّ ما يزال «طريّاً في العلم، ولم يدرك بعد القيمة العلمية الكبيرة للشيخ الألباني»!

عكف صاحبنا، بعد ذلك، على طلب العلم، وبقي مصحوباً بالسؤال البحثي والمعرفي، فانكب على كتب الأصول، وأصول اللغة، وأصول الحديث، لما للحديث من قيمة كبرى اعتبارية في الوسط السلفي، ثم بدأ يلتقي مع شيوخ السلفيين من الطبقة الثانية، حينها، ويستمع لمحاضراتهم ودروسهم، وتابع التجربة السلفية، مخترقاً مراحل متتالية بسرعةٍ قياسية، حتى أصبح معدوداً من طلبة العلم الشرعي، ومعروفاً لدى شيوخ التيار وتلاميذه، وهي

مكانـة يحتـاج المـرء إلى فـترةٍ طويلـة مـن الوقـت والجهـد حتـى يصلهـا، لكـن ولـع نـارت بالعلـم والبحـث والقلـق الفكـري والمعـرفي قـاده بخطـوات سريعة في هـذا المجال.

أوغل نارت في الوسـط السـلفي إلى العمق، وتعرّف على الشـيوخ المشـهورين، مثـل عـلي الحلبـي وسـليم الهلالي ومشـهور حسـن ومحمـد أبو شـقره، والأخير كان صاحبنـا يحـضر عنـده خطبـة الجمعة في مسـجد صلاح الديـن بالقرب من مبنى رئاسـة الوزراء.

انتقـل نـارت خـلال هـذه الأعـوام القليلـة مـن مرتبـة التلمذة إلى المشـيخة، فأصبـح لـه طـلابٌ ومريـدون، وسـاعده في ذلـك، كـما يعتقـد، طبيعـة بنيتـه الجسـدية الكبـيرة، ولحيتـه، وصورتـه الملتزمـة باللبـاس والسـلفي، فبالرغم من أن عمـره لم يكـن يتجـاوز بدايـة العشرينيـات، إلاّ أنّ سـمته يوحـي بأنّـه في الثلاثينيـات، مـا كان يجعـل الأمـر مقبـولاً لـدى أبنـاء التيـار!

بالرغـم مـن هـذه المكانـة المهمـة والسريعـة التـي حققهـا نـارت في الوسـط السـلفي، إلاّ أنّـه لم يسـتقر معرفيـاً، ولم يستسـلم لشـعور «التسـليم» الفكـري والعلمـي، لآراء السـلفيين، وبقيت طبيعة أسـئلته مختلفـة، وطريقته في التفكير مباينـة لما عليـه الحـال السـلفية، فـكان يطـرح تسـاؤلات غـير تقليديـة لديهم عـن قضايـا مهمة وأساسـية في المنهج السـلفي، ما دفع بالشـيوخ السـلفيين من تحذيـره من هـذا النـزوع النقدي!

يتذكـر صاحبنـا إحـدى أبـرز المسـائل الإشـكالية التـي أثارهـا مـع الشـيوخ السـلفيين، وتتمثّـل في صلـب علـم الحديـث، وتعـارض مـع يطرحه السـلفيون، عندمـا ناقـش موضـوع ضبـط الحديـث، عنـد الصحابـة، فسـأل الشـيوخ: إذا سـلّمنا بـأنّ الصحابـة، كـما يقـول العـالم المعـروف ابـن حجـر، كلّهـم عـدول وثقـات، لنأخـذ عنهـم الحديـث النبـوي، فكيف نسـلّم بأنّهـم جميعـاً يمتلكون القـدرة عـلى الضبـط؟!، ونحن نعـرف أنّ شروط صحّة الحديث بأن يكون سـند النقـل متواصلاً عـبر الثقـات العـدول، فتسـاءل نـارت «فيـما إذا كنا نسـلّم بأنّ الصحابـة جميعهـم يضبطـون الحديـث، ألا ينـسى أو يسـهو بعضهـم؟!».

قـرّر نـارت، بعـد أن أنهـى دراسـة الفيزيـاء في الجامعـة الأردنيـة، أن يكمـل دراسـته الشرعية، عبر الحصول على شـهادة البكالوريوس في الشريعة الإسـلامية، مـن كليـة الدعـوة وأصـول الديـن (التي أصبحت لاحقـاً كلية في جامعـة البلقاء التطبيقيـة)، وكان هدفـه ليس طلـب العلم الشرعي، فالدراسـة الجامعية، وفق الإدراك السـلفي حينهـا، لا تقـدّم العلـم الشرعـي المطلـوب، لكـن مـا دفعه إلى الحصـول عـلى هذه الشـهادة هـو ما يسـميه بـ«الشرعية الاجتماعيـة»، حتى لا يقـال لـه لاحقـاً بأنـك تتحـدث في الديـن، وأنت غـير متخصص في هـذا المجال، فـدرس في الكليـة بالتزامـن مع تدريسـه في مراكـز علميـة لمـادة الفيزيـاء، كي يتمكـن من تأمـين التزاماتـه المالية.

مـع حضـور «الهاجـس المعـرفي» الدائم في شـخصيته، بدأ نارت يكتشـف بأنّ السـلفيين برغـم رجوعهـم الدائـم لابن تيمية (الـذي يعدّ أهم مراجـع العقيدة والمنهـج السـلفي تاريخيـاً)، لا يعرفـون إلاّ القليل عن أفـكاره ومنهجه، وأغلبهم ليـس ملـمّاً بكثـير مـما كتبـه الشـيخ، بخاصـة مـا يتعلّـق بالمسـائل الجدليـة والإشـكالية في المعرفـة الإسـلامية، مـع المخالفـين في التصـورات والآراء الدينيـة، ويـكاد يكـون كتـاب ابن تيميـه المعـروف «درء تعـارض العقل مـع النقل» غير مقـروءٍ لـدى أغلبهـم، ولا توجـد لديهـم إجابـات واضحـة عميقة حـول القضايا الإشـكالية والجدليـة حـول فكـر ابـن تيميـة وسـجالاته مـع المخالفـين وردوده عـلى علـماء الـكلام المعروفـين، فضعفـت ثقـة صاحبنـا بالوسـط السـلفي، إنّمـا لم تتـآكل ثقتـه بالسـلفية نفسـها، مفـسّراً ذلـك، في حينـه، بضعـف السـلفيين أنفسـهم لا بمشـكلة المنهج!

ازدادت أسـئلة صاحبنـا وشـكوكه في الحالـة السـلفية مـع بـروز اتجاهـات متعددة داخل الحالة نفسـها، ما صاحب ذلك من نقاشـات داخلية وتسـاؤلات حـول المنهـج، فظهـرت السـلفيات المتعددة، مثل مـا يعرف بالاتجـاه السروري، الـذي يختلـف مـع السـلفية العلميـة- التقليديـة في المواقـف السياسـية مـن الحكومـات والعمـل السـياسي، وأثـير في منتصف التسـعينيات جـدل كبير حول «فقـه الواقـع» لـدى السـلفيين، مـع كتـاب الشـيخ السـعودي، د. نـاصر العمـر «فقـه الواقـع»، ودخلـت السـلفية الجهادية عـلى خط الجدال، وظهـر في الأفق

اختلاف عميق حول المنهج والطريقة!

في الأثناء التقى نارت برموز وشيوخ الاتجاهات السلفية الأخرى، فقابل أبا محمد المقدسي، أحد رموز السلفية الجهادية، في بداية التسعينيات، قبل أن يصبح الأخير معروفاً، وقرأ صاحبنا مخطوطة كتابه المعروف «ملّة إبراهيم وأساليب الطغاة في تمييعها»، الذي يصل فيه إلى تكفير الحكومات والدساتير والأنظمة والجيوش العربية، ويؤكّد فيه على محورية «الحاكمية الإلهية» بوصفها من أركان التوحيد، ووصفه من لم يلتزم بالحكم الإسلامي بـ«الطاغوت».

في نهاية تلك المرحلة، وصل نارت إلى قناعات تشي ببداية تحول جديد، تتمثّل بشعوره بأنّ جميع الاتجاهات السلفية الراهنة تعاني من ضعف التأصيل العلمي، في علم أصول الكلام، وفي أصول الفقه، وبعدم الإلمام بالعلوم العقلية، وبضعف البنية المنطقية، بل ومبالغتها في تسفيه العقل وأهميته في الميدان العلمي والمعرفي.

تزاوجت هذه القناعات مع شعور آخر بسؤال المصداقية لدى السلفيين، ويذكر أنّه في تلك المرحلة ظهر كتاب صغير، حظي بأهمية كبيرة في الوسط السلفي، للشيخ المعروف، د. سفر الحوالي، حول موقف الأشاعرة (وهم اتجاه إسلامي يخالف السلفيين في قضايا في العقيدة، مثل تأويل الأسماء والصفات وغيرها، ويمثّل خصماً للاتجاه السلفي في الدائرة السنية)، فوجد صاحبنا في هذا الكتاب، الذي كان يعد فصل الخطاب في الرد على الأشاعرة، الكثير من الملاحظات العلمية والمغالطات، ولكن الأهم هو إساءة النقل من كتب الأشاعرة!

أيّدت تلك الملاحظات، وغيرها ما كان عند نارت من شكوك عميقة في المصداقية والأهلية لدى الوسط السلفي، ما أسّس لديه في العام ١٩٩٣، بداية مرحلة «النقد المنهجي العميق» للسلفية، لكن لم يكن مستعجلاً على النتائج، وأراد أن يأخذ وقته الكامل والكافي لدراسة الأمور، والوصول إلى نتائج عميقة.

عـاد نـارت بعـد ذلـك للتركيـز في القراءة على الفكر الإسـلامي خـارج الدائرة السـلفية، ولكتب الفلسـفة الإسـلامية، والفلسـفات الغربية، فقرأ لمحمد عمارة، وطه جابر العلواني، ومحمد سـليم العوا، ولمدرسـة «إسـلامية المعرفية»- المعهد العالمـي للفكـر الإسـلامي، تلـك الكتابات التـي كان يرى فيها الجمـع بين ثوابت الإسـلام ومتغـيرات العـصر وكان حريصـاً بدرجـة كبـيرة عـلى اللقـاء مـع هـؤلاء المفكريـن والتواصـل معهم عندما يـزورون الأردن.

بيـد أنّ أكـثر مـا أثّـر فيـه في تلـك المرحلـة هـما كتـابي «الإسـلام بـين الشرق والغـرب» لعـلي عـزت بيجوفيتش، و«الإسـلام الحـيّ» لروجيه جـارودي، لأنهما فتحـا عينـي صاحبنـا، كـما يقـول، على أفـق جديد في قـراءة الإسـلام والدين، ما يسـتجيب للأسـئلة الفلسـفية الحضاريـة التاريخيـة والحديثـة، فقـراءة هذيـن الكتابـين في العـام ١٩٩٤ فتحـت عينيـه عـلى قراءة مزيـد من الكتب الشـبيهة، والعـودة إلى الانكبـاب عـلى الفلسـفة التـي كان يـداوم عليهـا، قبـل مرحلتـه السلفية.

بـدأت خـلال تلـك المرحلـة علاقتـه بأبناء الاتجاه السـلفي بالفتـور والتراجع، عـلى صعيد العلاقة الإنسـانية، وأصبحـوا يحذّرون منه ويشـكّكون فيه، بدعوى أنّـه «فُـتِن بتلـك الثقافـات والكتـب التـي يقرأهـا»، واسـتمرت هـذه المرحلـة قرابـة عامـين، «وأسـتطيع أن أقـول بأنني أنهيت مـا بين العامـين ١٩٩٤ و١٩٩٦ علاقتـي بالاتجـاه السـلفي، وأنجزت التخلص فكرياً من تلـك المحطّة في حياتي».

أغلـب صـلات صاحبنـا انقطعـت بعـد ذلـك بالوسـط السـلفي، إلا مع بعض الأشـخاص الأكـثر سـماحةً ورحابـة صـدر بالاختـلاف، لكـن الأغلبيـة تخلـط بين البعديـن الشـخصي والفكـري، فانقلبـت العلاقـة إلى جفـاء، ثـم عـداء وتحذيـر لأبنـاء التيـار مـن نـارت وما وصـل إليه.

المحطة الثالثة: استئناف مشروع القلق الفكري والمعرفي

نهاية مرحلة السلفية آذنت ببداية رحلة جديدة مع الاهتمام أكثر بالدراسات اللغوية، فعاد إلى الجامعة الأردنية لدراسة اللغة العربية، بعد أن وصل إلى قناعة بأهمية اللغة وما تحتله من موقع مركزي في السؤال الثقافي، وتحديداً في التعامل مع «النصوص»، وبعد أن شعر بعدم الجدوى من المكوث في حقل العلوم الشرعية، لضيق أفق البحث فيها، «فقلت: لعل الدراسات اللغوية تكون أرحب وأكثر انفتاحاً».

أكمل رحلته المعرفية في الكتب التراثية والعصرية، ومال إلى الاتجاهات الاعتزالية، وما تزال فيه بقايا من الفكر الاعتزالي، كما يقرّ، لكنه لا يستطيع أن يصف نفسه بأنّه «معتزلي»؛ لأنّ الفكر الاعتزالي لا يخرج عن النسق السلفي بالمجمل، لأنه متصل بالماضي، بينما المعرفة منفتحة على الزمان والمكان ومتصلة بالبحث والتطوّر والتجديد، وعدم القبول بفكرة احتكار الصواب.

وعند سؤال صاحبنا: أين يضع نفسه اليوم، وأين رست سفينته في بحور الفكر والمعرفة والسؤال البحثي والنقدي، هل يرى نفسه إسلامياً أم ليبرالياً أم علمانياً؟

يجيب على ذلك بالقول «في لحظتي الفكرية الراهنة، أجد نفسي علمانياً فلسفياً، وليس فقط إجرائياً، قد أكون علمانياً جذرياً». ويكشف أنّه بصدد تأليف كتاب في المرحلة القادمة في جدل الدين والعلمانية، يرتكز فيه على رؤيته للعلمانية بوصفها خياراً ابستمولوجياً جذرياً، لا يستقيم مع النزعات التلفيقية أو التوفيقية، وهي سمة التجربة الفكرية العربية في الجمع بين التناقضات من وجهة نظره.

وعلى هذا الأساس الفكري يرفض نارت الحديث عن «العلمانية المؤسلمة»، من ناحية معرفية جذرية، ويرى أنّه لا بد من وجود حسم في الخيارات، فمن الصعب أن تجمع بين متناقضين، بينهما فصل من الزاوية

المعرفيـة، فأغلـب المنتـج الفكـري العـربي يجمع بـين التناقضات وينتقـل بينها، مـن دون إحسـاس بهـذا الأمـر!

ويؤمـن صاحبنـا بقـدرة السـؤال المنطقـي عـلى تجـاوز العقبـات التي تقف أمامـه، ويـرى أنّ السـبب في الموقف السـلبي مـن المنطق يكمـن في عدم إدراك آليتـه بصورة عميقـة وصحيحة.

لكـن مـاذا عـن رؤيتـه لموقـع الديـن في الدولـة والمجتمـع، ودوره في الحيـاة اليوميـة والسياسـية العربية؟

يميّـز نـارت بـين العلمانيـة بوصفهـا موقفـاً معرفيـاً جذريـاً مـن الديـن مـن جهـة، وبـين الفـرع الآخـر الـذي يـأتي بعـد ذلـك وهـو مرتبـط بمـا يسـمى بالبراغماتيـة أو الوظيفيـة؛ فقـد يكـون لـه موقـف جـذري معـرفي مـن الديـن، لكـن مـن الناحيـة البراغماتيـة يسـتعين صاحبنـا بمقولة لجـون ديـوي، وإن كان يعـترف بأنّهـا مختزلـة وصادمـة، لكنّهـا تؤسـس لرؤيته لهـذه القضيـة، إذ يقول ديـوي «اللـه موجـود إذا كان ذلـك يـؤدي إلى الخـير والنفـع العـام»، وهـو غير موجـود إذا كان الأمـر عكـس ذلـك، بمعنـى الاهتـمام بالـدور الوظيفـي للدين، وهـو في مشروعـه القـادم (عن جدل الديـن والعلمانيـة)، فيقـترح دوراً وظيفياً للديـن، يقـوم عـلى فكـرة «عقلنـة الديـن وروحنـة التديـن»!

يقـرّ صاحبنـا بـأنّ هـذا الـدور الوظيفـي للديـن، قـد لا يلتقـي مـع الموقـف المعـرفي الجـذري للعلمانيـة، لكـن طالمـا أنّنـا نواجـه الظاهـرة الدينيـة، وأمـام واقـع الثقافـة الانتشـارية للديـن، التـي تتغلغل في الحيـاة العامـة وفي مختلف مجـالات المعرفـة، حتـى هنالـك مـن يـرى بـأنّ الديـن يقـدّم جوابـاً في حقـول العلـوم البحتـة، فهـذه الثقافـة مـن الصعـب التعامـل معهـا بموقـف علـماني جـذري مـن الديـن، «مـا لم تحـاول تقديـم اطروحـة وسـطية، أو وسـيطة بـين اللحظـة العلمانيـة المرجـوة واللحظـة الدينيـة الحاليـة»، عـبر عقلنـة الديـن مـن خـلال تقديـم تفسـير عقـلي للأصـول الدينيـة، أما مـا يخص سـلوك التدين فالجـواب هـو اسـتثمار الطاقـة الروحية للدين، ومـا تقدمه التجربـة الدينية في هـذا السـياق، وهـذا المقترح مسـتنبط، كما يشـير، مـما يقدمه روجيـه غارودي

في كتابـه «الإسـلام الحـيّ».

يخلـص نـارت إلى ضرورة الفصـل بـين المعرفـة التـي نحتـاج فيهـا إلى معرفـة دينيـة والتـي لا نحتـاج فيهـا إلى تلـك المعرفـة، فهـو يرى أنـه لا حاجة للسـؤال عـن المعرفـة الدينيـة في المجـال السـياسي، إذ يـرى أنّ التجربـة السياسـية الإسـلامية (أو بعبـارة أدق خـبرة المسـلمين) هـي تجربـة علمانيـة منـذ اللحظة الأولى، مرتبطـة بالتجربـة المكانيـة والزمانيـة، فهـو لا يؤمـن بمقولـة «المـشروع الإسـلامي»، بمعنـى أن لـه صبغـة دينيـة ومرتبـط بالمرجعيـة الدينيـة، فهـو مـا يتحفـظ عليه!

هـل هـذا يقودنـا إلى التنويـر بوصفـه خيـاراً يمثـل الحلقـة الوسيطة التـي يتحـدث عنهـا صاحبنا؟

يطـرح نـارت، هنـا، التنويـر عـبر وظيفتـه الوسـيطة، وليـس بوصفـه خيـاراً نهائيـاً، وإلاّ فإنّـه سـيعيد إنتـاج الحالة والمشـكلات التـي جاء التنويـر لتبديدها أصـلاً! أي أنّ التنويـر لديـه بمثابـة «خطـة علاجيـة مقصـودة لا لذاتهـا، إنمّـا لغيرهـا، للحظـة قادمة، نسـتطيع أن نخلـص الحالة الثقافية من هـذا الالتباس، والوصـول إلى الفصـل الـذي يوجبـه المعيـار المعـرفي التأصيـلي»، فهـو يقبـل بالإطـار التنويـري عـلى حـذر، عـلى ألا يتـم تجاهـل الأسـئلة الكـبرى، حتـى لا يـؤول الأمـر إلى اسـتعادة الحالـة السـلفية، فـشرط القبـول بالتنويـر كمرحلـة انتقاليـة أن يكـون مترافقـاً مع التأسـيس والتأثيث الجذري للسـؤال الذي يجب أن يكـون فيـما بعد.

يسـتدرك نـارت عـلى مـا سـبق بالقـول: أنّ هـذا التصـور قـد يحـدث لاحقـاً، وربمـا لا، لكـن ذلـك مـا يسـميه بخطتـه المعرفيـة، في هـذه اللحظـة الراهنـة، فهـو لا يعـرف أيـن سـيذهب به قطـار البحث المعـرفي بعد سـنوات، لكنّ هذه الرؤيـة تتثبـت لديـه منذ سـنوات.

في النهايـة يكشـف لنـا نـارت بـأنّ رحلتـه المعرفيـة، هـذه، لم يقـم بهـا وحده في المحطـات المتتاليـة، إذ رافقـه مجموعـة مـن الأصدقـاء عبرهـا، انتقـالاً مـن

الحالـة السـلفية، وصـولاً إلى الدراسـات والقناعـات الجديـدة، لكنّـه كان دائمـاً صاحـب السـبق والمبـادرة بينهـم عـلى اقتحـام مناطـق المحرّمات والقـدرة على تجـاوز العقبـات، وعـدم الاستسـلام والركـون إلى الراحـة، بـل حافـظ باسـتمرار عـلى هاجسـه المعـرفي وروحـه النقديـة البحثية!

خلاصات واستنتاجات

الكلمـة الأكـثر تعبـيراً عـن أمثلـة هـذا الفصـل هـي «ظاهـرة التحـول»، لكن هـذه المـرّة ليـس داخـل البيـت السـلفي، بـل منـه إلى الخـارج، بعـد رحلـة فكريـة- روحيـة عميقـة، وتـج طـلاق مع المنهـج السـلفي في تجلّياتـه الراهنة!

مصطلـح التحـول في سـياق الحديـث عـن الهويـة، ليـس جديـداً عـلى العلوم الاجتماعية والإنسـانية، ولا حتى في حقل «السياسـات الدينية»، فهنالك العديد مـن الأدبيـات التـي تناولـت التحول لكـن في مسـتويات مختلفـة، كالتحول من ديـنٍ إلى آخـر، أو مـن طائفـة أو مذهـب معـين نحـو النقيـض أو المختلـف[١٠١]. كـماً أنّ الفكـر العـربي الإسـلامي عمومـاً حافلُ بنـماذج متعـددة، فثمة مفكرون عـرب تحوّلـوا مـن العلمانية إلى الإسـلام السـياسي، وتطوّرت كتاباتهـم عبر هذه الرحلـة الفكريـة، والأمثلـة متعـددة، مثـل خالـد محمـد خالـد، وسـيد قطـب، ومحمـد عـمارة، ومنير شـفيق، عـادل حسـين،.. وغيرهم.

كـما أنّ التحـول مـن السـلفية إلى أفـكارٍ أخـرى مختلفـة، سـواء في إطـار الفكـر الإسـلامي أو نحـو العلمانيـة، كـما هـيَ حال تجربتـيّ هذا الفصـل، أيضاً ليـس بالأمـر المحـدث أو الغريـب، فلدينـا في السـعودية مجموعة مـن المثقفين السـلفيين الذيـن اتجهـوا نحـو الليبراليـة وآخـرون نحـو آفاق أوسـع مـن الفكر الإسلامي.

وإذا أردنـا إجـراء دراسـة اسـتقصائية عـلى التجـارب الفكريـة والثقافيـة التـي خرجـت من العباءة السـلفية، على صعيـد النخب والمثقفين والسياسـيين، فسـنجد نمـاذج كثـيرة ومتعـددة، بخاصـة في السـعودية، إذ تمثّـل السـلفية أحد

(١٠١) انظـر عـلى سـبيل المثـال: أوليفيهـروا، الجهـل المقـدس: زمـن ديـن بلا ثقافـة، ترجمة صالـح الأسـمر، دار السـاقي، بـيروت، ط١، ٢٠١٢، إذ جـاءت أغلـب فصـول الكتاب لمناقشـة ظاهـرة التحـول الدينـي وربطهـا بالسـؤال الثقـافي، وكذلـك: هـاني نسـيره، المتحولـون دينيـا: دراسـة في ظاهـرة تغيـير الديانـة والمذهـب، مركـز أندلـس لدراسـات التسـامح ومناهضـة العنـف، القاهـرة، ط١، ٢٠٠٩.

أهـم أبعـاد المشـهد الدينـي والثقـافي هناك!

في الحالـة السـلفية الأردنيـة لدينـا نمـاذج متعـددة لشخصيات عـبرت في رحلتهـا الفكريـة وتجربتهـا الروحيـة والشـخصية الأعـماق السـلفية، ثـم قرّرت التوجّـه نحـو رؤى أخـرى، فما يمكـن أن تضيفه تجربتا كلّ من حسـن أبو هنية ونـارت خـير أنّهـما تمنحاننـا إضـاءات أفضـل عـلى هـذه التجـارب ومـا تعاينـه مـن تحـول ذاتي وأسـئلة فكريـة ومعرفيـة، بالتـزاوج مـع تمحيص تأثـير اللحظة التاريخيـة الواضـح والملمـوس على أجيال من الشـباب، ممـن وضعتهم الأزمات السياسـية في عمق المشـهد السـلفي، ثم خرجوا منه تحت وطأة عدم الشـعور بـأنّ هـذا المنهـج يمثّـل الجـواب الصحيـح عـلى الأزمـة القائمـة في العـالم العربي والإسـلامي اليوم!

وليـس مـن الصعوبـة بمـكان أن نكتشـف بـأنّ النتيجـة التـي يصـل إليها كلّ مـن حسـن ونـارت بعـد «الرحلـة السـلفية»، وبالرغـم مـن اختـلاف المدخلات والمخرجـات، تتمثـل في أنهـما وجـدا عـدم اسـتجابة الأفـكار السـلفية الراهنـة ولا الحالـة السـلفية الأردنيـة للأسـئلة الإصلاحية التـي كانا يسـعيان إلى الإجابة عليهـا، سـواء كان ذلـك عـلى صعيـد التـزاوج مـع القيـم الأساسـية؛ الحريـة الفكريـة، الرؤيـة النقديـة، العدالة الاجتماعيـة، الديمقراطية، والخـروج من قاع التخلـف نحـو النهضـة الإنسـانية والمجتمعيـة والتنميـة والتحرّر من الاسـتبداد بصـوره المختلفـة وأشـكاله المتعـددة، سياسـياً ودينيـاً وفكريـاً ووجدانياً.

النقد الكامن في كلا التجربتين للحالة السلفية يتمثّل في التسطيح والاختزال الـذي تمارسـه في ترسـيمها للطريـق الذي يفترض أن تسـلكه مجتمعاتنا، وتسـير عليـه، سـواء في علاقتهـا مـع الدين ومهمتـه الروحيـة والاجتماعية والسياسـية، أو في تغيـير الواقع الراهن.

«الرحلـة السـلفية»، لـكلّ منهـما، كذلـك، كانـت تحمـل هاجسـاً آخـر يتمثّـل في البحـث عـن الـذات والهويـة المطلوبـة في آتـون الأزمـات الراهنـة، سـواء كان ذلـك بتمثّـل السـلفية هويةً لفترة مـن الوقت، أو الخـروج منها نحو «الإسـلام اليسـاري الديمقراطـي»- حالـة حسـن، أو العلمانية- حالـة نارت خير،

فنحـن أمـام جيـل يبحـث عـن هويتـه ويريـد تحقيق ذاتـه، على صعيـد فردي ومجتمعـي وحضـاري وإنسـاني، وفي سـبيل ذلـك يتفحّـص الـشروط المطلوبـة، فوصـل في خلاصـة تلـك الرحلـة إلى نتيجـة مختلفـة عـن النماذج الأخـرى، التي عايشـناها في الدراسـة، عمومـاً، بالتخـليّ عـن الهوية السـلفية، وهو مـا يتوافق معهـم فيـه في فصـل سـابق، نعيـم التـلاوي، وإن كان اشـتباكه مـع الحالـة السـلفية جـاء مغايـراً في حيثياتـه وتفاصيلـه، ثـم مخرجاتـه، عـما انتهـى إليـه صاحبانـا في هـذا الفصـل!

الفصل الختامي

أسئلة الهوية، الأزمة والتحول

مقدّمة

تعكس التجارب السابقة أنماطاً متعددة ومختلفة من الحالة السلفية عموماً، وهوية السلفي خصوصا وهي حالة هلامية، ليست منضبطة بتنظيمات هيراركية أو مؤسسية صارمة، كما هي الحال في أحزاب أو مؤسسات إسلامية أخرى؛ وتبدو الهوية السلفية مفتتة ومشرذمة بين التاريخ والواقع والمستقبل، إلاّ أنّها في الوقت ذاته لا تخلو من معاني القيادة الأدبية، أو العلمية، أو حتى العملية من جهة، ومن سلطة تقليدية غير مباشرة، ولا مرئية، وهي سلطة التاريخ و«المنهج»- الأيديولوجيا، والجماعة أو المجموعة أو بعبارةٍ أخرى «المجتمع السلفي»، الذي ينتمي إليه أولئك الأفراد.

قراءة هذه التجارب لا تقف، إذاً، عند حدود هوية الأفراد الخاصة، بل تستدعي بصورة أساسية استنطاق علاقتهم بالجماعات أو المجموعات التي ينتمون إليها، وعلاقة هذه المجموعات بالمجتمع بصورة خاصة والأمة المتخيلة بصورة عامة، وهنا تبرز أهمية عدم الاكتفاء بالمنظور الأيديولوجي لدراسة الحالة السلفية، إذ من الضروري أن يتزاوج ذلك مع تحليل «سيسيولوجيا الهوية»، والتحليل «الثقافي»؛ إذ يقدّم لنا المنهجان تأطيراً وتفسيراً تكامليا لتقمّص الأفراد للهوية السلفية عبر علاقتهم بالمجموعات والجماعات والبيئة الثقافية التي ينتمون إليها، وما تخلقه هذه العلاقة من أدوار تقوم على تصورات وتمثيلات وممارسات يتخذها هؤلاء الأفراد فتتأسس على ما يستدعيه انتماؤهم لهذه الجماعة أو المجموعة السلفية أو تلك.

ويفسّر لنا المنظور السيسيولوجي للهوية، كذلك، الأسباب التي تدفع فرداً معيّنا ليكون سلفياً في إطار بحثه عن هويته الذاتية الاختيارية، في سياق حالة الأزمة أو الاختلال التي يمرّ بها المجتمع المحيط به، من خلال الانتقال والعبور من البنية التقليدية إلى البنية الحداثية، سواء كانت هذه

الأزمـة سياسـية أو اقتصاديـة أو فكريـة، أو كانـت ناجمـة عـن المواجهـة بـين التقاليـد التاريخيـة الموروثـة أو الهويات التي تشـكلت محليا مـن جهة، أو تلك التـي تشـكلت تحـت ضغوطـات التحديـث والعولمـة مـن جهـةٍ أخرى!

وسنسـتعين، بالإضافة إلى التجارب السـابقة، لبعض السـلفيين، بعددٍ محدودٍ مـن الاسـتبيانات التـي وزّعناهـا عـلى مجموعـات مختلفـة مـن السـلفيين في الأردن، فبالرغـم مـن أنّنـا نتحـدث فقـط عـن ٣٣ اسـتبانة؛ إلاّ أنّهـا ستسـاعدنا عـلى إلقـاء مزيـد مـن الضـوء عـلى هـذه النـماذج والتجـارب، وبخاصـة أنّ المجيبـين عـلى الاسـتبيانات توزّعـوا بـين الاتجاهـات السـلفية الثلاثـة الرئيسـة؛ التقليديـة، والجهاديـة والحركيـة.

يناقـش هـذا الفصـل منظـور الهويّـة السـلفية، مـن خـلال طـرح جملة من الأسـئلة الإشـكالية ومـن أهمها: لمـاذا أصبحت سـلفياً؟ وكيف أصبحت سـلفياً؟ ومـاذا يعنـي أنّنـي سـلفي (سـؤال الأنا)؟ وكيـف أتعامل مـع (مسـألة الآخر)؟! ومـا يترتـب عليهـا مـن نتائج في تمثيل وتجسـيد وترجمـة هذه الهويـة عبر تبيّن سـمات الشـخصية السـلفية الأسـاس، وتحققهـا عـلى أرض الواقـع، سـواء عـبر شـخصية الفـرد أو المجموعـة أو الجماعـة السـلفية، ولا نسـتخدم هنـا مفهـوم الجماعـة بالمعنـى التنظيمـي الحديـث بالـضرورة، بـل بالمعنـى الاجتماعـي التقليـدي العـام، الـذي يـدرس «المجتمـع السـلفي» وعلاقته بأفـراده والمجتمع الأكـبر المحيـط به.

– أ –

هوية موحّدة أم هويّات متعددة؟

قبل البدء بالحديث عن «الهوية السلفية»، من باب أولى أن نطرح السؤال الأكثر أهمية؛ هل هنالك فعلاً هويّة سلفية واحدة؟ أم هويّات ذريّة متعدّدة تعكس حالة «الأزمة» في هذه الهوية أكثر مما تجسّد ملامح عامة يتفق عليها السلفيون؟

إذا حاولنا الإجابة على السؤال السابق، من خلال النماذج السابقة، وعبر الخطاب الأيديولوجي للسلفية، وبالاستناد إلى ما بين أيدينا من استبيانات في تحديد السمات العامة المشتركة بين الجميع، أو لنقل بين الأغلبية العظمى من الاتجاهات السلفية في المجتمع الأردني، سوف نجد أنّنا نتحدث، عموماً، عن «دور فاعل» للدين في تكوين هذه الهوية وتحديد توجهاتها، فالسلفي هو شخص يؤمن بأنّ للدين دور حاسم في تحديد تصوّرات الأفراد اللاهوتية والأيديولوجية، وضبط سلوكياتهم وممارساتهم الاجتماعية، كما أنه يتحكم في اختياراتهم الأخلاقية والقيمية، لكن هذا المعلم ربما تشترك فيه «الهوية السلفية» نسبياً مع الهويات الإسلامية الأخرى، مثل جماعة الإخوان المسلمين، وجماعة التبليغ وغيرها من الجماعات الإسلامية، وإذا كانت الحال كذلك، فبماذا تتميّز الهوية السلفية، عن غيرها؟

إذا تجاوزنا التجارب السابقة وحاولنا استنطاق معالم الهوية- الشخصية السلفية عبر الاستبيانات المتوافرة لدينا؛ ما هي القضايا التي شكّلت إجماعاً أو شبه إجماع بين السلفيين من خلال الإجابة على أسئلة الاستبيان المتعددة؟

على صعيد التجنيد والتأثّر، وبغض الطرف عن الاتجاه السلفي، هنالك دور محوري في أغلب الحالات لمجتمع المسجد وأبناء الحيّ، وبعض الشيوخ السلفيين، إذ أحال كثيرٌ من السلفيين إلى هذه العوامل حول الطريقة التي

تعرّفوا بها على الدعوة السلفية، ضمن كل اتجاه.

أمّا على صعيد التطوّر والانخراط في العلاقة مع الاتجاه السلفي؛ فيختلف ترتيب الأوليات بين هؤلاء الأفراد، فنجد دوراً حيوياً للمشايخ السلفيين، لدى التقليديين، في تعزيز علاقتهم بالتيار عبر طلب العلم الشرعي، ومن خلال رحلات الحجّ والعمر ومتابعة القنوات التلفزيونية الدينية، بينما لدى الحركيين تساهم المخيمات الصيفية ومراكز القرآن بدور حيوي، بالإضافة إلى المشايخ والأشرطة الدينية والبرامج التلفزيونية، أمّا الجهاديون فبالإضافة إلى الجامع والحيّ ودور الشيوخ، ونظراً للبعد الأمني، فإنّ «اللقاءات المنزلية» تأخذ دوراً أساسياً في تأطير علاقة الفرد بالتيار وهناك دور بارز لأهمية الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي الحديثة.

على صعيد التنظير السياسي؛ نجد التشاكل والاقتراب بين أغلب المجيبين عند تعريف الدولة الإسلامية، إذ يتوافقون على أنّها الدولة التي تُحكم بالشريعة الإسلامية في مختلف مجالات الحياة، إلاّ أنّ بعض الحركيين يضيفون إليها الالتزام بمعايير العدالة والنزاهة، أما الجهاديون فيضيفون إلى ذلك بأنّها الدولة التي تعلن الجهاد أو النفير في سبيل الله، ولا نجد حضوراً لدى جميع الحالات المدروسة لمصطلح الديمقراطية والحريات العامة، مثلاً، في تعريف مفهوم الدولة الإسلامية!

ينقسم السلفيون، كما هو متوقّع، انعكاساً للاختلافات الأيديولوجية، حول الموقف من السياسة والعمل الحزبي والديمقراطية والتعددية وحقوق الأقليات. فبينما يتجه التقليديون والجهاديون، عموماً وغالباً، إلى رفض العمل السياسي بصيغته الراهنة، ورفض الأحزاب السياسية القائمة، ومن بينها الإسلامية، ورفض الديمقراطية، وتحديد حقوق الأقليات، بما لا يصل إلى المواقع العليا في الدولة؛ فإنّ الحركيين منقسمون تجاه الديمقراطية والحزبية والعمل السياسي، مع وجود أفضلية للقبول المشروط بتلك المفاهيم والإجراءات.

على صعيد البرنامج الاجتماعي؛ تتفق الأغلبية العظمى من السلفيين

على عدم جواز الاختلاط بين الرجل والمرأة في المدارس والجامعات وأماكن العمل، وإن كانت هنالك أقلية محدودة ترى جواز بعض ذلك بشروط.

لا يستمع السلفيون إلى الغناء والموسيقى، فيكاد يكون هنالك إجماع على تحريمهما، فيما تجيزهما نسبة محدودة جداً (٣ من ٣٣) بشروط، وتقف الأغلبية السلفية مع تحريم لعبة الشدّة وكرة القدم والشطرنج، بينما تقف أقلية معتبرة مع قبول كرة القدم، وبدرجة أقل منها الشطرنج بشروط.

السلفي يرى بأنّ إطلاق اللحية للرجال واجب، فيما يرى البعض أنّه سنّة، ويتفق السلفيون بوجوب اللباس الشرعي للمرأة، لكنهم ينقسمون بين من يرى وجوب تغطية الوجه مع اليدين والكفين، ومن يرى أنّ ذلك ليس واجباً، وهو انقسام مرتبط، أيضاً، باختلاف الفتوى بين الشيوخ السلفيين أنفسهم.

علاقة السلفيين بالتلفزيون ليست وطيدة، فهي محدّدة في نطاق معيّن، عموماً، إذ يجمع المستجيبون على عدم مشاهدة الأفلام والمسلسلات، وينقسمون بين من يشاهد الأخبار والبرامج العلمية، ومن لا يهتم بذلك، ومن لا يشاهد إلاّ البرامج الدينية. فيما نجد نسبةً كبيرةً منهم، بخاصة التقليديين، تتابع القنوات الدينية السلفية، مثل قناة الأثر، ووصال، والبصيرة، والناس، والرحمة، والرسالة، والمجد، وفور شباب، وشذى الحرية، والروضة. وتتابع نسبة جيدة من السلفيين القنوات الإخبارية، مثل الجزيرة، والجزيرة مباشر، والعربية، والبي بي سي، ونسبة محدودة القنوات العلمية، مثل ناشونال جيوغرافيك، والجزيرة الوثائقية، وبعضهم يتابع البرامج الحوارية السياسية على القنوات المحلية.

في علاقة المسلمين بالمسيحيين، يجمع السلفيون على عدم جواز المشاركة في احتفالات المسيحيين الدينية، ويختلفون في الموقف من الصداقة والعلاقات السياسية والمشاركة الاجتماعية، مثل الأفراح والأحزان.

أمّا مواقف السلفيين من البرنامج السياسي فتبدو أكثر تبايناً؛ إذ يختلفون

تجـاه العديـد من القضايـا، مثل تطبيق الشريعـة الإسـلامية، فالجهاديون يرون التطبيـق الكامـل الفـوري لهـا، أمـا التقليديـون والحركيـون فمنقسـمون بـين التطبيـق عـلى المـدى القريـب أو البعيـد، ويختلـف السـلفيون حـول إمكانيـة تطبيـق وإقامـة الحـدود الشرعيـة (مثـل قطع الأيـدي والجلـد والرجـم) اليوم، وعـلى إجراء الانتخابات البرلمانية والرئاسـية والبلديـة؛ لكنهم في المقابل يكادون يجمعـون عـلى إلـزام الدولة الإسـلامية للمرأة المسـلمة باللبـاس الشرعي، وعلى إقامـة المصـارف الإسـلامية بديلاً عـن البنـوك «الربوية».

يـكاد يجمـع السـلفيون عـلى أنّ الحـرب في سـورية هـي حـرب عقائديـة، لكنهم يختلفون في الموقف من قضية مشـاركة الشـباب السـلفي الأردني، الذي يغـادر إلى القتـال هنـاك، فـترى أغلبية السـلفيين أنّ مـآل الثـورات الحالية هي أنظمـة إسـلامية في نهايـة اليوم، وينقسـمون في الموقف تجاه انخراط السـلفيين المصريـين في العمـل الحـزبي والسـياسي هنـاك، وفي الموقـف مـن المظاهـرات والمسـيرات والعمـل السـياسي والاحتجاجـات والإعـلام بوصفها أدوات ووسـائل تغيير .

يختلـف السـلفيون، كذلـك، في الموقـف مـن التسـوية السـلمية، إذ يقـترب أغلـب الحركيـين والجهاديـين من رفض هذه التسـوية، فيما ينقسـم التقليديون بـين القبـول بهـا ورفضهـا، ويختلـف السـلفيون تجـاه تقييـم تجربـة جماعـة الإخـوان المسـلمين في الحكـم، إذ تـرى الأغلبيـة أنّهـا فاشـلة، بينـما تـرى الأقلية أنّهـا حققـت نتائـج إيجابية.

تبـدو نتائـج هـذه الاسـتبانات متوقعـة ومنطقيـة، في ضـوء قـراءة الخطابات الأيديولوجيـة للسـلفيين، عمومـاً والاتجاهات السـلفية المتعـددة بصورة خاصة، وتعـزّز هـذه النتيجـة النماذج، التي تعرّفنـا عليها في هذه الدراسـة، إلاّ أنّ ذلك يُعيدُنـا إلى السـؤال الـذي بدأنـا بـه هـذا الجـزء الأخـير مـن الدراسـة؛ فيـما إذا كانـت هـذه القواسـم المشـتركة تضـع أسسـاً لمعـالم هوية سـلفية عامـة أم أنّها أقـلّ مـن ذلك؟

دعونـا نحـاول أن نجسّـد هـذه «المشـتركات» في شـخصية واحـدة، ونتعـرّف

عليها أكثر؛ إذا ابتعدنا عن المجال السياسي، الذي يمثّل بؤرة الاختلاف الجوهرية بين هذه الاتجاهات، ونظرنا إلى الشخصية السلفية من الزاوية الدينية والمجتمعية، فماذا سنجد أمامنا؟

سنجد أنّ مفتاح هذه الشخصية هو الاهتمام الكبير بمفهوم الالتزام الديني، مقارنةً بالتيارات الأخرى؛ فالسلفي هو شخص متديّن ملتزم، طقوسي، وفي الأغلب يهتم بالمظاهر الدينية الظاهرة أو الشكلية، أو ما يسميه بعض علماء الاجتماع «السمات الظاهرية»، في حين يمكن أن تأخذ هذه الالتزامات الفردية، الشخصية، لدى أبناء الجماعات أو الأحزاب الإسلامية الأخرى، درجةً أقل من الاهتمام، في مقابل الاهتمام بالعمل السياسي أو الحزبي أو التنظيمي، أي يمكن التغاضي، قليلاً عنها، إلى درجة معينة، فيما تأخذ عند السلفيين درجة عليا من الاهتمام والأهمية.

لاحظنا هذا الاهتمام بالجانب الطقوسي والتعبدي وبالعلم الشرعي عبر التجارب السابقة، إذ كان السبب، الذي دفع بأعداد منهم إلى المسار السلفي هو البحث عن «النقاء الديني» غير المتلبّس بالجانب الحزبي أو السياسي، الذي يرون أنّه يسم تجارباً إسلاميةً أخرى.

السمة الثانية تتمثّل في أنّ السلفي يمنح النصوص الدينية والفتاوى الشرعية درجة كبيرة من الأهمية، مقارنةً بالتيارات الإسلامية الأخرى. والمقصود بالنصوص، هنا، القرآن الكريم والسنّة النبوية، التي تأخذ جانباً كبيراً من الأهميّة لدى السلفيين، سواء في الالتزام الشكلي- الظاهري بها، عبر الهيئة والمظهر والسلوك، أو حتى تحقيق كتب الموروثات (الأحاديث) السنيّة وتمييز الصحيح من الضعيف فيها، وهي قضية تتفاوت بين السلفيين والاتجاهات السلفية، وتبدو أكثر وضوحاً وتجليّاً في السلفية التقليدية، ثم الحركية، وأخيراً الجهادية.

تحتكم الهوية السلفية، عموماً، إلى قيمٍ رئيسةٍ تحكم الهوية السلفية العامة، تتمثّل بتطبيق الشريعة الإسلامية (مع الاختلاف في فهم وإدراك كيفية تطبيقها). فالسلفيون وإن اختلفوا في الموقف من الحكام والسياسيين،

وفي ترسيم منهج التغيير أو الإصلاح المطلوب، وفي الموقف من العمل السياسي أو العسكري، فهم مجمعون على تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية.

الشخصية السلفية، عموماً، تربط نفسها بالتراث والخبرة الإسلامية، سواء عبر تمثّل دور الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة في مواجهة العقائد والفرق والتصوّرات الأخرى، القديم منها والجديد، الإسلامي وغير الإسلامي، فإنّ أراد السلفي التعريف بهويته ومنهجه، عاد بك مباشرةً إلى عصر الصحابة والتابعين، وإلى الفقهاء والعلماء المسلمين السابقين، ثم اللاحقين الذين يمثّلون برأيه هذا المنهج، فثمّة حضور بارز لابن تيمية وأحمد بن حنبل وابن القيم الجوزية، في المقابل فإن حضور من يختلفون مع هذا المنهج إمّا محدود أو سلبي، مثل علماء الكلام والفلاسفة المسلمين، كابن رشد والغزالي وابن سينا والمعتزلة والخوارج والشيعة وغيرهم، فهم إمّا مغيّبون أو خصوم ومخطئون في التصوّر السلفي للهوية الذاتية.

حسناً، إذا كانت هذه هي المعالم العامة التي تميّز، عموماً، الهوية السلفية المشتركة، فما هي مصادر التوتّر وعدم الاتفاق بين السلفيين، وكيف يمكن أن تتجسّد هذه المساحة في الشخصية السلفية التي نتعامل معها؟

نجد أنّ الشخصية السلفية مرتبكة، عموماً، وبدرجة رئيسة، في التعامل مع التنظير السياسي، أولاً، والواقع الراهن، ثانياً؛ فهذه الشخصية تبدو غير محدّدة فيما يخص الدولة الإسلامية، التي تنشد التعامل معها، فهي غير واضحة، تماماً، بخصوص الموقف من تطبيق الشريعة الإسلامية مرّة واحدة، أو بالتدرّج على المدى القريب أو البعيد، وفي الموقف من «إقامة الحدود».

يبرز الارتباك، بصورة أكثر وضوحاً، في الموقف من الانتخابات وقضايا الحريات العامة وحقوق الإنسان والديمقراطية، والموقف من العمل السياسي والأحزاب والتعددية السياسية والدينية، فهنالك من يرفض الديمقراطية بصورة مطلقة، ومن يقبل بها من باب «أقل الضررين»، ومن يراها أفضل الموجود، وكذلك الحال مع العمل السياسي، فهنالك من يؤيّد انخراط

السلفيين في التجربة السياسية المصرية، لكنّ الحماس يبدو أقل للحالة الأردنية، وهكذا سنجد أنّ الشأن السلفي يُضعف كثيراً من وحدة واتساق الشخصية السلفية العامة.

الشخصية السلفية العامة مرتبكة، أيضاً، في ترسيم أولوياتها الأساسية، فبينما نجد أنّ التقليديين يمنحون «العلم الشرعي» أهمية كبرى، ويراهنون على دوره في عملية التغيير، ويشكّل السلّم الرئيس في تحديد المواقع والأدوار في بنية هذه الاتجاه، نجد أنّ الحركي يضيف إليه العمل الدعوي والتنظيمي والمؤسسي، أمّا الجهادي فيعطي قضيتي الحاكمية والجهاد أهمية كبيرة، وتمثّل تجربتا السجن والنفير (القتال في الساحات المتاحة) السُلّمَ الرئيس في تحديد المواقع والأدوار في هذا التيار أو المجتمع المصغّر.

***

ماذا لو انتقلنا إلى المستوى الجزئي أو الهويات السلفية الفرعية، هل سنجد أنفسنا مع هويّات أكثر اتساقاً وانسجاماً؟ أيّ لو صغنا السؤال بعبارات أخرى: هل الهويات التقليدية، والجهادية والحركية أكثر وضوحاً وتماسكاً من الهوية السلفية العامة؟

لو بدأنا بالشخصية السلفية التقليدية، على صعيد الأفراد والمجموع؛ سنجد بالإضافة إلى ما ذكرناه من السمات العامة، أنّها تأخذ موقفاً سلبياً من العمل السياسي، إذ يحظى الشيوخ بسلطة علمية ومعنوية، يليهم في الدرجة التالية طلاب العلم الشرعي، ثم المبتدئين، وأخيراً المريدين.

تتسّم الشخصية السلفية التقليدية، نسبياً، بالبساطة والحسم، فهي، أولاً، تعطي النصوص الشرعية مرتبة عليا وكذلك الفتاوى التي تصدر عن المشيخة السلفية. وموقف هذه الشخصية محسوم من الديمقراطية والعمل الحزبي والسياسي، وتضع العقل في مرتبة ثانوية في الأمور الشائكة، فالاختلاف حتى حول النصوص النبوية ليس في مطابقتها للعقل والزمن، بل في علم «الجرح والتعديل»، أي الأسانيد والرواة، وهو علم يقوم على الحفظ، لا

التحليل والتفكير والإبداع.

الشخصية السلفية التقليدية قد تكون مبدعة في مجالات مختلفة من الحياة، لكنّها على الصعيد الديني والمجتمعي هي شخصية «محافظة تنفيذية»، أي أنّها ليست مسكونة بالأسئلة الفلسفية في العلاقة بين الدين والمجتمع والحداثة والعولمة والعقل والنقل، وفي فكّ الاشتباك فيما يتعلّق بالعلاقة بين الدين والدولة والعلمانية والإسلام، فمثل هذه الأسئلة تكاد تكون شبه مغيّبة لدى المجتمع السلفي التقليدي، الذي يقع جوهر اهتمامه وأولوياته في العلم الشرعي، ونشر العقائد السلفية، من دون الدخول في صراع سياسي مع السلطات، ولا في نقاش فكري معمّق حول الأسئلة الفلسفية السابقة في المنتديات الثقافية والفكرية!

أمّا عن الشخصية السلفية الجهادية، فهي شخصية حدّية في خطابها ومواقفها السياسية وسلوكها الاجتماعي، تنظر إلى الدين من منظور شبه مطلق، تجمع ما بين الاهتمام بالالتزام الديني الذاتي الصارم وبين المواجهة مع ما تعتبره انحرافات في المجتمع من جهة، ومع النظام والدوائر الأمنية من جهةٍ أخرى، وتجد نفسها دوماً في حالة صدام مع البيئة المحيطة، فهي في صدام مع المحيط الاجتماعي، غير الملتزم بالرؤية الجهادية، وصدام مع الأنظمة العربية، وصدام مع الولايات المتحدة الأميركية والغرب، وصدام مع إيران والشيعة والمشروع الصفوي!

إذا عدنا إلى شخصية مؤيد؛ فهو يقدّم لنا بوضوح الأزمة النفسية التي مرّ بها قبل أن يقرّر الانسحاب تدريجياً من الأوساط السلفية الجهادية، ويتحلّل مما تلبّس به من سمات هذه الشخصيات والتزاماتها، إذ بدأ يقارن طريقة تديّن الجهاديين مع التيارات الإسلامية الأخرى، التي استطاعت الجمع بين الدين والدنيا، والنجاح في الاثنين معاً، والقدرة على بناء مؤسسات مدنية مختلفة، وتمنح قدراً أكبر من المرونة لأفرادها، بينما السلفي الجهادي محاصر تماماً (أو يحاصر نفسه) من البيئة المحيطة.

نظراً لهذا التباين بين التيار الجهادي والمجتمع المحيط، فإنّ المجتمع

المصغـر (الجهـادي) حريـص دومـاً عـلى التظافـر الداخـلي، وإقامـة علاقـات وطيـدة بـين أفـراده وأتباعـه، وعـلى التعـاون والمشـاركة الداخليـة الكبـيرة، فلا تجـد مناسـبة اجتماعيـة لأحـد أفـراد التيـار إلاّ وهنالـك حضـور واسـع لأبنـاء التيـار وأفـراده، كما هي الحـال في الأفراح والأتراح، أو حتى ما يسـمى بـ«عرس الشـهيد»، لمـن يقتلـون في الخـارج، مثـل العـراق وسـورية سـابقاً.

وطالمـا أنّ القيمـة الكـبرى والأوليـة لـدى أفراد هذا التيار هـي الجهاد، نجد أنّ عيـون كثـيرٍ مـن أبنائـه تتجـه صـوب السـاحات المفتوحـة في تلـك المناطق، فهـي التـي تسـتجيب لتشـكّلهم الأيديولوجـي والنفـسي، وتمثّل البيئة المناسـبة التـي يبحـث عنها أبنـاء التيار، وهـذا البُعد النفـسي والأيديولوجي هو السـبب الـذي يقـف وراء سـفر المئـات مـن أبنائـه في الأردن إلى السـاحات المختلفـة، وتحديـداً السـورية اليوم.

في المقابـل، نجـد أنّ الشـخصية الحركيـة هـي الأقـل وضوحاً، والأكـثر ارتباكاً وقلقـاً بـين النماذج السـلفية المختلفـة، فهي مرتبكة أكثر تجاه التنظير السـياسي والموقـف مـن الديمقراطيـة والعمـل السـياسي والحـزبي، وتجـاه مفهـوم الدولة الإسـلامية، وتجـاه الموقـف مـن الحكومـات العربيـة الراهنـة، ومـن تحديـد وسـائل التغيـير والعمـل ومنهـج الإصـلاح، وفي الموقـف مـن التيارات الإسـلامية الأخـرى، مثـل التقليديـين والجهاديـين، وفي مـدى الانفتـاح عـلى الفكـر الغـربي والحداثـة والعـالم والعولمـة والثقافـات الأخرى.

لاحظنـا كيـف أنّ هـذا الارتبـاك والتوتـر في الشـخصية الحركية ظهر بوضوح عـلى هويـة جمعيـة الكتـاب والسـنة، التـي أسّسـت في العـام ١٩٩٣ لتعـبّر عن هـذا التيـار وأفـكاره، ولاحظنـا كيـف أنّ التحول من أوسـاط هذا التيـار باتجاه الجهاديـين والتقليديـين، وحتـى إلى الخـارج تمامـاً هـو ظاهـرة كبـيرة، تبدو أكثر بـروزاً من التيـارات الأخرى.

-٢-

السلفيون والأزمة أو «أزمة الهوية السلفية»

يحيل كثيرٌ من السلفيين، سواء في النماذج السابقة أو الاستبيانات، الأسباب التي دفعتهم نحو السلفية إلى عوامل مباشرة مثل «النقاء الديني»، أي عدم التلبس بأهداف سياسية أو حزبية، ولاهتمام السلفية بتنقيح الدين وبالعلم الشرعي، الذي يقدّم الدين، كما هو، كما فهمة الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، وصحابته، أي «إسلام» أو «هويّة البدايات» التي لم تختلط بما غيّر وبدّل من هذه المفاهيم وأخرج الدين عن السكّة الأولى إلى طرق فرعية وأخرى خاطئة.

هذا «الجواب السلفي»، يستبطن سبباً آخر، غير مباشر، يمثّل مفتاحاً أساسياً في فهم الهوية السلفية، ويفسّر أسباب صعودها وانتشارها خلال العقود الماضية، سواء في الأردن، أو في الدول العربية الأخرى، ويتمثّل في جوهره بتحدّي الحداثة والتغريب والوافد من الخارج، الذي أصبح جزءاً من الداخل، ولاحقاً تحدّي العولمة، أو الأزمة التي تمرّ بها المجتمعات العربية والإسلامية، ما عزّز الشعور لدى شريحة واسعة من المجتمعات المحلية بأنّ هويتها الدينية وثقافتها أو موروثها وقيمها مهدّدة بهذا التحدي أو الخطر والتهديد الجديد، فيكون الردّ عليه بالتمسّك بالهوية الدينية، وتأتي السلفية بوصفها تعبيراً عن أقصى اليمين في حماية هذه الهوية وحفظها من تلك الأخطار الواقعية أو المتخيّلة لدى هذه المجتمعات!

تحدّي التغريب والحداثة وخطره يأخذ، لدى التيار السلفي، أبعاداً متعددة، أولاً سياسية عبر أيديولوجيات وثقافات سياسية مغايرة للإسلامية المحلية، ومذاهب فكرية، مثل العلمانية والديمقراطية والليبرالية والشيوعية

والرأسمالية وغيرها، ثانياً اجتماعية عبر العادات والقيم الغربية والأفكار والتقنيات والأنماط السلوكية الجديدة المرتبطة بها، والتي تتعارض مع الشريعة الإسلامية أو ما تعتبره التيارات الدينية بمثابة هجوم على الهوية الاجتماعية الدينية، وثالثا اقتصادية، مثل البنوك والاستثمارات التي تتناقض مع الشريعة الإسلامية، ورابعاً تعليمية، وخامساً إعلامية.. وهكذا دواليك!

ينجرف الموقف السلفي نحو ترسيم العلاقة بين الأنا والآخر، في حدود الشعور بتهديد كبير لـ«هوية الذات»، أو بعبارةٍ أخرى التصدي لمهمة «الدفاع عن الذات» في مواجهة تلك الأخطار المنتشرة، التي أصابت المجتمعات العربية والمسلمة في ثقافتها وقيمها، وكأنّ السلفية تعيش معاناة «جرح الهوية النرجسي»!

تتباين درجة الاستجابات السلفية السلبية أو المتخوّفة من تحدّي الحداثة والتغريب والعولمة، بين من يعتبرها تحدياً ومن يراها تهديداً، من يحاول التكيّف السريع بأقل قدر من الخسائر، ومن يتصلّب في الانطواء على الذات في مواجهة العواصف المعاصرة، لكنّ ما يجمع هذه الاستجابات جميعاً هو النظر إلى «الآخر» (ثقافياً، سياسياً، فكرياً،..) بوصفه عدوا أو خصما أو تهديدا، لا بوصفه مثيلاً أو تنوعاً جديداً يمكن أن يثري الذات ويضيف إليها قيماً وأبعاداً أخرى، أي أنّ السلفية – بالرغم من تباين تلك الاستجابات- بمثابة «آلية دفاعية»، تتجه نحو الداخل لا إلى الخارج عموماً.

يزداد نفوذ تلك التحديات والتهديدات في الضغط على الاستجابة السلفية عبر عامل القوة الذي يتحلّى به الآخر، فيأخذ طابع الهيمنة والسطوة والقوة الصلبة والناعمة في كثير من الأحيان في مواجهة حالة من الضعف الذي تعاني منه المجتمعات العربية والمسلمة، وهو ما يحيلنا إلى تعريف داريوش شايغان، الذي تحدّثنا عنه في مقدمة الدراسة (في المنظور المنهجي)، عندما وصف الهوية بأنّها بمثابة «غطاء أيديولوجي ارتكاسي تعتمده المجتمعات الضعيفة في ظل التحولات الدولية»، فالسلفية هي البديل للحداثة الكونية، لكنّها، كما يرى شايغان نفسه، هي «صورة مغلوطة للذات»؛ لماذا؟ لأنّ

رفض قراءة التحولات الاجتماعية والتغيرات الكبيرة التي تحدث وعدم تقدير عامل الزمن وما يحدثه من تغييرات هائلة في مسار المجتمعات وثقافاتها وقيمها يعكس حالة ضعف وعجز وهروب إلى الأمام عبر محاولة استعادة «العصر الذهبي» للحضارات الإسلامية في القرون الوسطى، إلى البدايات، والاكتفاء بها بالاتكاء على «أوهام» المثالية والأفضلية، والحنين بدلاً من مواجهة التحديات بأدوات فاعلة تدرك عناصر التحول والتغيير، وذلك ربما ما يسميّه شايغان بـ«عبادة البدايات»، التي تؤسس النظر إلى الحداثة بوصفها مؤامرة[١٠٢].

يتعزّز ذلك الشعور بتهديد الهوية مع حالة «الأزمة»، أيّاً كانت تعبيراتها، على صعيد المجتمعات والأفراد، سواء في مواجهة حالة الهزيمة العسكرية أو ظروف اقتصادية وسياسية ونفسية صعبة؛ وقد نجد مثل هذا التفسير على الصعيد التاريخي في مرحلة ما بعد حرب الـ٦٧، وصعود الاتجاه الإسلامي الإحيائي، لملء الفراغ، الذي أحدثته هزيمة الأيديولوجيا القومية في تحقيق أهدافها ووعودها للجماهير العربية.

صحيح أنّ الصعود السلفي لم يكن متحرّراً من عامل المال والدعم الكبير، الذي قدمته السعودية، تحديداً، لنشر الدعوة السلفية ومؤسساتها ونشاطاتها في مختلف أرجاء المعمورة، وفي العالم العربي، بصورةٍ خاصة، إلاّ أنّ هذا الدعم جاء كعامل مساند وداعم، ولم يكن ليُحدث ذلك التأثير والمفعول الكبير لو أنّ التربة لم تكن مناسبة والأجواء مهيأة لنمو هذه الحالة بهذه الصورة الملحوظة!

خلال العقود الماضية، نشأت وصعدت الأجيال العربية على وقع سلسلة من الهزائم العسكرية والانتكاسات النفسية الجماعية، منذ النكبة الفلسطينية عام ١٩٤٨، ونكسة العام ١٩٦٧، فاجتياح بيروت عام ١٩٨٢، والشتات الفلسطيني، ثم حروب الخليج المتتالية، الحرب العراقية- الإيرانية، اجتياح الكويت ١٩٩١، ثم احتلال العراق عام ٢٠٠٣، وانعكست هذه الأزمة

---

(١٠٢) داريوش شايغان، أوهام الهوية، مرجع سابق، ص٥-٣١.

في قلـب المعـادلات الداخليـة العربيـة وسـؤال الشرعيـة مـع إخفـاق الأنظمـة القائمـة في إقنـاع الشـعوب بقدرتهـا عـلى توفـير مناخـات الحريـة والكرامـة والعدالـة، بـل قامـت بإغـلاق الطريـق أمـام محـاولات التغيـير السـلمية، مـع تجريـم عمـلي للانشـغال في العمـل السـياسي والحـزبي.

بالتـزاوج مـع أسـئلة الكرامـة والشرعيـة والانغـلاق السـياسي التـي ضربـت العديـد مـن المجتمعـات العربية مع بداية عقـد التسـعينيات، ومرحلة التحول نحـو الخصخصـة والقطـاع الخاص وبـروز الأزمـات الاقتصادية وتمـدد معضلتي البطالـة والفقـر، مـع انتشـار ظاهـرة الأحيـاء العشـوائية، مـا جعـل الأزمـة الاقتصاديـة رافـداً بنيوياً لتعزيز الأزمة السياسـية، في جوار ذلـك كانت مفاعيل الأزمـة المقيمـة المرتبطـة بإشـكالية الهويـة الثقافيـة تفـرض أسـئلة صعبـة على المجتمعـات وخصوصا فئـة الشـباب بـين ضغـوط الديـن والـتراث مـن جهـة واجتيـاح الثقافـة الغربيـة المعـاصرة مـن جهـة أخرى.

تعـددّت ردود النخبـة الفكريـة والسياسـية العربيـة وتباينـت وتضاربـت في الإجابـة عـلى أسـئلة «الأزمـة»- المحنـة العربيـة المعـاصرة، ومـا تفرضـه مـن تحديـات؟ هـل المشـكلة في المجتمعـات أم الحكومـات والسـلطات؟ هـل البـلاء في العامـل الداخـلي أم الخارجـي؟ وهـل أولوياتنـا هي في العمـل الثقافي والمجتمعـي أم السـياسي والحـزبي؟ أم العمـل المسـلح؟

لأنّ الجـواب العلـماني ارتبـط بسـمعة سـيئة مـع نتائـج الفشـل التـي منيت بهـا الأنظمـة السياسـية الثوريـة والمحافظـة القائمـة والهزائـم المتتاليـة، تلـك التـي حاولـت إمـا اسـتبعاد الديـن من المجـال العـام أو تأطيره في نطـاق خارج السـلطة، أو حتـى توظيفـه ضمـن أجنداتهـا السياسـية؛ مثـل هـذا الربط جعل مـن الديـن والجـواب الإسـلامي مخرجـاً آخر للأجيـال الجديـدة المتتاليـة، التي وُلـد وعيهـا ونضـج عـلى آتـون هـذه «المحنة»!

التفسـير الإسـلامي للمحنـة المعاصرة خاطب الوجـدان الديني للمجتمعات؛ السـبب هـو «البعـد عـن اللـه»، وكانـت السـلفية هـي أحـد الروافـد الرئيسـة للجـواب الدينـي، ولأنّ السـلفية ليسـت لونـاً واحـداً، فاقتسـمت التيـارات

السلفية «الكعكة المجتمعية»؛ فأخذت السلفية التقليدية الشريحة الاجتماعية المسالمة، أو تلك التي تهرب من إكراهات الواقع السياسي والاجتماعي، وأخذت السلفية الجهادية الشباب الثوري الراديكالي الأكثر تأثّراً بهذه الضغوط، فيما حاولت السلفية الحركية البحث عن الطريق الثالث بين هذين الخيارين!

لكنّ السؤال المطروح على صعيد الجواب السلفي نفسه؛ لماذا تراجعت وتلاشت الرؤية السلفية الإصلاحية المنفتحة، التي برزت مع بدايات القرن العشرين، وهي الأكثر تفاعلاً وانفتاحاً مع أسئلة الحداثة والمشكلات الاجتماعية والسياسية والثقافية المعاصرة، كما تبدّى مع رشيد رضا، والسلفية المغاربية الوطنية والسلفية الشامية في مقابل الصيغة الراهنة من السلفية المعاصرة، التي تقدّم رؤية أقل انفتاحاً وتفاعلاً مع المشكلات الواقعية الحالية؟

ثمّة تفسيرات عدّة لهذا السؤال، تتضافر معاً لمحاولة تقريب الإجابة؛ يقع في مقدمة هذه التفسيرات «العامل السعودي»، إذ حرصت الحكومات السعودية خلال العقود الماضية على نشر السلفية، التي تزاوجت مع نظام الحكم هناك، في مواجهة الأفكار القومية واليسارية، التي سادت خلال عقدي الخمسينات والستينات، ودفعت هذه الدولة من أجل ذلك أموالاً وبذلت جهوداً كبيرة، سواء عبر الدعم المالي أو من خلال المؤسسات الدعوية والتعليمية (في السعودية والخارج) التي استقطبت عشرات الآلاف من العاملين والدارسين، أو في نشر الكتب والأدبيات السلفية.

«السلفية السعودية» تلبّست بالظروف المحلية السعودية، وبطبيعة الدولة والمجتمع هناك، وتغلّب عليها البعد الإحيائي، بدلاً من الإصلاحي، وأخذت الطابع التقليدي، قبل أن تتحوّل مجموعات سلفية نحو المنحى الجهادي (مع التزاوج مع التيار الجهادي)، وأخرى نحو المنحى الحركي (بتأثير الفكر الإخواني).

نظـراً للقـرب الجغـرافي؛ فـإنّ الأردن تأثّـر بالعامـل السـعودي، والخليجـي بصـورة عامـة، مـع حركة العمـل والتعليم والدراسـة باتجـاه الخليـج، وانخراط مئـات الآلاف بهـذه الحركـة، وحركة النشـاط السـلفي الإقليمية، واتسـاع مدى رحـلات الحـجّ والعمـرة، ثم عـودة العاملين في الخليـج، مع بداية التسـعينيات، مـا سـاعد عـلى انبثاق وصعـود الاتجاهـات السـلفية في الأردن خـلال العقدين الأخيريـن بصـورة ملحوظـة وواضحة.

العامـل الثـاني الـذي سـاهم في التحـول نحـو الانتقـال إلى الصيغة السـلفية الراهنـة، هـي اللحظـة التاريخيـة؛ إذ واجهت السـلفية الإصلاحية الأولى أسـئلة مختلفـة وظروفـاً سياسـية مغايرة، فـكان سـؤال النهضة والإصـلاح والتقدم هو الطاغـي عـلى النقاشـات والسـجالات المجتمعـات والنخـب العربيـة؛ لكـن مـع بـروز الدولـة الإقليميـة وتشـكّل الأنظمـة السياسـية الجديـدة، بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة، والـصراع الـدولي والحـرب البـاردة، والمعضـلات الداخليـة، والهزائـم المتكـررة؛ كلّ ذلـك أعـاد صـوغ الأسـئلة لتذهـب نحـو منحـى الهوية والـصراع السـياسي بين التيـارات الأيديولوجية ليتـوارى سـؤال النهضة والإصلاح وراء السـؤال الإحيـائي- الهويّـاتي في أغلـب المجتمعـات العربيـة.

العامـل الثالـث؛ الـذي يرتبـط بالعامـل الثـاني، يتمثّـل بالظـروف العامـة، التـي تدفـع إلى نمـط مـن الجـواب الاحتجاجـي والـردّ الثقـافي المبسّـط عـلى التحديـات والتهديـدات والمشـكلات والمعضـلات التـي تواجـه المجتمعـات العربيـة؛ فالمدرسـة الإصلاحيـة لا تحمـل إجابات بسـيطة فورية حاسـمة، بقدر مـا تقـوم بعملية نقديـة للذات، بينما المدرسـة الإحيائية- السـلفية تقدم جواباً محسـوماً، بسـيطاً للشـارع، فثمّـة فرق بين أن تقول بأنّ السـبب هـو البعد عن اللـه وعـن الإسـلام الصحيـح، والحل بالعودة إليه، سـواء كان عـبر تعظيم مهمة العلـم الشرعـي النقـلي أو الجهـاد في مواجهة الهزيمة العسـكرية، وبين أن تقول بـأنّ لدينـا مشـكلات ثقافيـة ومجتمعيـة، حتـى في المـوروث الفقهـي والديني، وعلينـا القيـام بعمليـة تنويـر وإصـلاح دينـي داخليـة مسـتمرة لنطوّر أنفسـنا لنتمكّـن مـن الوقـوف عـلى أقدامنا وننافـس العـالم بالمعرفـة والتقنية!

***

هـذه الخلفيـة التاريخيـة بمثابـة شرط ضروري لفهـم الحالـة السـلفية، بصـورة عامـة، والحالـة الأردنيـة منهـا بصـورة خاصـة، ففـي نهايـة اليـوم تمثّل السـلفية جوابـاً لسـؤال البحـث عـن الهويـة والـذات للأجيـال العربيـة في ظـل ظـروف طارئـة، لكـن هـذه الحالة ليسـت آنيـة أو مؤقتـة، فهي ما تـزال فاعلة ومؤثّـرة، بـل ربمـا تمتـد ظلالها عبر عقـود من الزمـن، وتأخذ مدى واسـعاً، وهو مـا لاحظنـاه بوضـوح في حالـة حسـن أبـو هنية، الـذي وُلد وعيه السـياسي على النكسـة واللجـوء والهزيمـة، أو نـارت خير، الـذي وُلد وعيه السـياسي على حرب الخليـج ١٩٩١، والشـعور بالخديعـة مـن قبل خطـاب الإخوان المسـلمين، الذي أوهمـه بالنـصر، فأخـذ يبحـث في داخـل هـذا الخطـاب نفسـه عـن الطريـق الصحيـح، وعـن مصـدر تلـك الخديعـة والخلـل الكامـن في الخطاب نفسـه!

هـذه الخلفيـة تحيلنـا، مـرّة أخرى، إلى سيسـيولوجيا الهوية، وإلى رؤية كلود دوبـار في قراءتـه لماكـس فيـبر، إذ يرى بأنّ أزمـة الهوية وما يرافقهـا من اكتئاب وانهيـارات عصبيـة وحنـين إلى المـاضي، و«انطـواء عـلى الذات» ليسـت مرتبطة بجـذور نفسـية محضـة تعـود للطفولة المبكّرة أو تاريخ الشـخص فحسـب، بل لهـا أيضـاً «إطـار اجتماعـي» وأسـباب موضوعيـة في التاريـخ الحديـث، متمثّلة بخسـارات ماديـة واضطرابـات في العلاقات وبتغيـير في الذاتية[١٠٣].

عـلى هـذا الأسـاس مـن التفسـير؛ فإنّ السـلفية بمثابة ردّ فعـل على «مرحلة صعبـة» تمـر بهـا مجتمعـات أو أفـراد معينـون، وتمثّـل في المحصلـة «تصدّعاً في التـوازن بـين مكونـات متباينـة»، أيّاً كانت هذه الظروف؛ سـواء كانت سياسـية أم اقتصادية أم نفسـية أم مجتمعية أم عسـكرية..الخ[١٠٤].

---

(١٠٣) انظر: كلود ديبارت، أزمة الهويات: تفسير تحول، مرجع سابق، ص٦٧-٨٧.

(١٠٤) المرجع السابق، ص٦٧-٨٧.

لا يعنـي ذلـك، بالـضرورة، الحكـم عـلى السـلفية – إجـمالاً- بأنّهـا ردّ فعـل سـلبي أو تفاعـل خاطـئ مـع الظـروف والتحديـات والمخاطـر التـي تواجـه المجتمعـات والأفـراد في العـالم العـربي؛ إذ نحـن نتحـدث عـن أجوبـة سـلفية متعـددة، وصيـغ مختلفـة مـن التفاعـل، ودرجـات متفاوتـة، وعمليـة تحول في داخـل التيـارات نفسـها، فليسـت الجماعـات والمجموعـات والأفراد كتـلاً صمّاء جامـدة متشـابهة تمامـاً في حالتهـا وسـماتها، إنّمـا مـا نريـد التوصّـل إليـه مـن خـلال هـذا المنظـور السيسـيولوجي ألا نفصل بين السـلفية والـشروط الواقعية المحيطـة بهـا، صعـوداً وهبوطـاً، ولا بينهـا وبـين الأزمـة التاريخيـة الراهنة التي نمـت بهـا، ونكتفي بدراسـة الخطـاب الأيديولوجي مجرّداً من هذه الالتباسـات التـي تمثّـل مفتاحـاً مهـماً في إدراك وفهـم طبيعـة الحالـة السـلفية، بوصفهـا طريقـاً في البحـث عن الـذات والهوية وسـط مناخ متخم بالأزمـات والتحديات والأسـئلة التـي تواجـه الأفـراد والمجتمعـات العربيـة اليوم!

-٣-

بين الماضي والحاضر والمستقبل

الحمولـة الدلاليـة لكلمـة السـلفية تـؤشر، بحد ذاتها، إلى الماضي واسـتلهامه وتحكيمـه في الواقـع المعـاصر، وربمـا في المسـتقبل، فالسـلف هـم الرسـول والصحابـة والتابعـون، والعصور الإسـلامية الأولى الذهبيـة، والدين الصحيح هو مـا كانـوا عليـه، والمهمـة الإصلاحيـة تتمثّـل بدرجـة رئيسـة في إزالـة مـا علـق بهـذا «الفهـم» لدى المسـلمين من تصـوّرات مغلوطة ومشـوّهة، وعلوم حرفت الإسـلام عـن غاياتـه ومقاصـده الصحيحـة، ويجـد السـلفي امتداده، كـما ذكرنا في الفصـل النظـري الأول، في أهـل الحديـث، الذيـن قامـوا بالمهمـة التاريخيـة بحمايـة العقيـدة الصحيحـة مـن الأفـكار الخاطئـة والعقائـد الوافـدة، التـي تأثّـرت بالفلسـفات الإغريقيـة الوافـدة.

اليـوم، يسـتأنف السـلفي معركـة «الهويـة الدينيـة» الصحيحة، عـبر التأكيد عـلى «كـمال الإسـلام» وبتصحيـح المفاهيـم المغلوطـة ومواجهـة «تيـارات الانحـراف» سـواء مـا كان منهـا موروثـاً مـن العصـور الإسـلامية المتأخـرة، مثـل الفـرق الإسـلامية الموسـومة بالضالّـة، أو حتـى الأفـكار المعـاصرة الوافـدة، مثل العلمانيـة والشـيوعية والديمقراطيـة الموسـومة بالكافـرة.

مـن أجـل ذلـك، فـإنّ أحد المصطلحـات الرئيسـة في اللغة السـلفية المتداولة هـو مصطلـح «البدعـة»، ويشـير إلى مـا تـمّ «إحداثـه مـن الديـن، وهـو ليـس منـه»، وهـو مـا جاءت به الفـرق الإسـلامية الأخرى، من خـارج المجال السُـنّي، مثـل المعتزلـة والخـوارج والشـيعة والفلاسـفة، أو مـن داخلـه، مثـل الصوفيـة وعلـماء الـكلام والأشـاعرة والماتريديـة، ولعـلّ أوجـز مـا يختـزل هـذا المفهـوم البنيـوي في الرؤيـة السـلفية العبـارة المعروفـة «الاتبـاع لا الابتـداع».

السـلاح الفتّـاك، الـذي يسـتخدمه السـلفيون، لتحقيـق هـذه المهمـة، رفـض

البـدع والمحدثـات في الديـن، يتمثّـل في الاهتـمام الكبـير الـذي تأخـذه قضيـة التمييـز بـين الصحيـح والضعيـف والموضوع من كتب السـنة النبويـة المعروفة، والتركيـز عـلى موضوعـة الجـرح والتعديـل في سلسـلة رواة الأحاديـث، وهو ما حـاز عـلى الاهتـمام الأكـبر لـدى شـيوخ السـلفية التقليدية.

تأخـذ العقيـدة، بدورهـا، الموقـع الأسـاسي والرئيس في بناء الهوية السـلفية، فالتمييـز، بالدرجـة الأولى بـين مـن هـو سـلفي وليـس سـلفياً، لـدى التيـار التقليـدي يتعلـق بالإلهيـات النظرية، ويتمثّل في السـؤال الجوهـري: أين الله؟، فـإذا كان الجـواب: اللـه في السـماء، فـإنّ المجيـب يكـون قـد نجـح في اجتيـاز أحـد أهـم الأسـئلة في امتحـان الهويـة الأسـاس، ثم تتـوالى الأسـئلة الأخرى: هل القـرآن كلام اللـه أم مخلـوق؟ هـل تثبـت للـه يديـن وسـمعاً وبـصراً أم تـؤول هـذه الصفـات، كـما تفعل الأشـاعرة؟

تشـكل الإجابـات السـابقة «المنظومـة العقائديـة» الرئيسـة لـدى السـلفية عمومـاً؛ لكـن الاختـلاف يقـع بـين السـلفيين عندمـا يقتربـون، بدرجـة رئيسـة مـن القضايـا العقائديـة ذات الأبعـاد والدلالات السياسـية، المتعلقـة بالالهيات العملية، فالسـلفي التقليدي يضيف إلى الجوانب العقائدية عدم جواز الخروج عـلى الحاكـم المسـلم، بينـما الجهاديـون يـرون أنّ أغلـب الحـكام والحكومـات المعـاصرة تقـع في دائـرة الكفـر والضـلال، بينـما طيفٌ مـن الحركيين يـرى ذلك، وطيـفٌ آخـر منهـم يـرى جـواز الخـروج عـلى الحاكـم الظـالم الفاجـر، أو الذي لا يمتلـك الشرعيـة السياسـية، مـع اشـتراط القـدرة والإمكانيـة الواقعيـة، ومـع ترجيـح كفّـة المصالـح على المفاسـد، بألاّ يـؤدي الخروج على الحاكـم- أو بعبارة معـاصرة: الثـورة، إلى مفاسـد ودمـاء وفـوضى، وهـو مـا يصطلـح السـلفيون، تاريخيـاً، عـلى تسـميته بـ«الفتنـة»، وترجمتـه العبـارة المشـهورة «حاكـمٌ ظلوم خـيرٌ مـن فتنـةٍ تـدوم»!، وهذه الأسـئلة هي الأسـاس في تحديد الهويـة الفرعية التـي تميـز السـلفية التقليديـة عـن الحركيـة عـن الجهادية[١٠٥].

---

(١٠٥) يمكـن العـودة إلى تفاصيـل هـذه الخلافـات في الفصـل النظـري الأول مـن الدراسـة.

تـزداد الخلافات وتتعمّق في الأوسـاط السـلفية عندمـا يتم تعريف المقصود بمصطلح الخـروج عـلى الحاكـم؛ فالتقليديـون يعتـبرون أيّ معارضـة، حتـى لو كانـت سـلمية، وأي عمليـة تنظيـم حزبيـة، بمثابـة مقدمـات أوليـة للخـروج المسـلّح والفتنـة، ويصفـون مـن يدعـو إلى المعارضـة السـلمية بـ«الخـوارج القعـدة»، أي لا يخرجونهـم مـن دائـرة «السـلفية»، بـل مـن المجـال السـنّي بـأسره، فهـم كالخـوارج، يكفّرون بالمعـاصي، ويخرجون على طاعـة «وليّ الأمر».

في مقابـل تهمـة «الخـوارج» يلقـي الجهاديـون في وجـه التقليديـين تهمـة «الإرجـاء»؛ أي الفصـل بـين الإيمـان والعمل، بعدم تكفير الحاكـم الذي لا يحكّم شرع اللـه؛ فعـلى النقيـض مـن التقليديـين يـرى الجهاديـون بأنّ مسـألة الحكم تدخـل في صميـم العقيـدة والإيمـان، لكـن عـلى قاعـدة معاكسـة تمامـاً، تتمثل بالقـول بـأنّ الحاكـم الـذي لا يطبـق الشريعـة هـو حاكـم كافـر، وبـأنّ القبـول بالقوانـين الوضعيـة الراهنـة وتطبيقهـا هـو خـروج عـلى الديـن، لأنّ الحـق في التشريـع هـو للـه، وهـو مـن مقتضيـات التوحيد الرئيسـة.

في المقابـل؛ تبـدو مسـألة العقيـدة والتنظـير السـياسي، لـدى الحركيـين أكـثر تعقيـداً، وليسـت موضـع اتفـاق كامـل في أوسـاطهم، لكنّهـم يقفـزون، عمومـاً، عـن الانشـغال في الخـلاف في تعريـف الموقـف مـن الحكومـات العربيـة المعـاصرة، وهـل هـي مسـلمة أم كافـرة أم ضالـة، إلى الاتفاق عـلى عدم إهمال أو تجاهـل العمـل العـام، وخصوصـا العمـل السـياسي، ويبـدون أكـثر انفتاحـاً تجـاه الإسـلاميين الآخريـن، ويتقبلـون الخـلاف والاختـلاف في هذه المسـألة، ولا يقفـون عنـده بصـورة حـادّة، كـما يفعـل أشـقاؤهم التقليديـون والجهاديـون!

يدخـل في صميـم المنظومـة العقائديـة السـلفية، في أبعادهـا السياسـية والاجتماعيـة، مفهـوم الـولاء والـبراء؛ والمقصـود الـدلالي لـه هـو ضرورة مـوالاة الديـن والرسـول والمؤمنـين والتـبرؤ مـما يخالـف ذلـك ومعـاداة أعداء الإسـلام، لكـن السـلفيين يختلفـون في تطبيـق ودلالات هـذا المفهـوم عـلى أرض الواقـع اليوم!

التقليديـون يضيفـون إلى الـولاء والـبراء الـدلالات المرتبطـة بتعريفهـم هـم لــلمفاهيم الصحيحـة والعقائـد السـليمة؛ فالـبراء يكـون، كذلـك، مـن العقائد الضالـة والفـرق المنحرفـة، ويدخـل في هـذا التعريـف ليـس فقـط الفـرق الإسـلامية، بـل حتـى الاتجاهـات السـلفية التـي تتبنـى مـا يعتبرونـه «عقائـد الخـوارج»، بينـما الجهاديـون يدخلـون في دائـرة الـبراء الأنظمـة العربيـة المعـاصرة والدسـاتير والقوانـين وعلـماء السـوء والفـرق المنحرفـة عـن طريقهم المتمثّـل بالحاكميـة واعتـماد الجهـاد بوصفـه المسـار الوحيـد لاسـتعادة الحكم الإسـلامي واعتبارهـم مـن «فـرق المرجئة»، أمّـا الحركيـون فيمنحون قـدراً أكبر مـن المرونـة في التعامـل مـع مفهـوم الـولاء والـبراء.

تكمـن أهميـة اسـتدعاء تلـك الخلافـات السـلفية- السـلفية في عمليـة ترسـيم حـدود «أنـا السـلفية» و«الآخـر» وفي توضيـح طبيعـة العلاقـة معـه؛ ومـن الـضروري أن نتذكّـر، هنـا، مـا تحدثنـا بـه في الفصـل النظري عـن مفهوم «الفرقـة الناجيـة»، فهـو مفهـوم محـوري ومفتاحـي في بحثنـا هـذا عـن الهوية السـلفية؛ إذ أنّـه أحـد المكوّنـات الرئيسـة للهويـة السـلفية، عمومـاً، وموضـع اختـلاف في الأوسـاط السـلفية، في تحديـد مـن هـي الفرقـة الناجيـة التـي تقع وسـط مـا يزيـد على سـبعين فرقـة إسـلامية أخرى ضالـة، فهي تعبّر عـن جوهر «الأنـا» السـلفية، التـي تتمثـل في حمايـة الدين وتمثّلـه في مواجهـة الانحرافات والضـلالات والتهديـد والتحـدّي، سـواء كان مصـدر هـذه «الـشرور» خارجيـاً ام داخليّاً!

لكـن كيـف نُتَرجِـم ذلـك في المشـهد السـلفي الأردني؟.. دعونـا نبـدأ بترسـيم الأنـا السـلفية التقليديـة وتعريفهـا للآخـر الداخـلي والعلاقـة معـه؛ فالسـلفي التقليـدي يـرى بأنّـه الوريـث الشرعـي لأهـل السـنة والجماعـة، الـذي يحمـل الفهـم الصحيـح للإسـلام، ومـا عدا ذلـك فهي انحرافـات وضـلالات، أو بتعريف أبنـاء مقاربـة سيسـيولوجيا الهويـة: مـا عـدا ذلـك فهـو الآخر.

مـن هـو «الآخـر» لـدى السـلفي التقليـدي؟ هـو تاريخيـاً الفـرق الإسـلامية الضالـة؛ ويدخـل في هـذا التعريـف: الخـوارج والشـيعة والمعتزلـة، وفي داخـل

السنة يدخل الأشاعرة والماتريدية وعلماء الكلام، وكلّ من قال قولاً في العقائد والشعائر والشرائع بما يخالف الرؤية السلفية.

أمّا في الواقع المعاصر؛ فمساحة الآخر تتمدّد وتتوسّع لكل من هو ليس سلفياً تقليدياً، حتى لو كان يدّعي الانتساب إلى السلفية، ويتسمّى بها، فالآخر، بالإضافة إلى تلك الفرق التاريخية، هو الفرق والمذاهب المعاصرة، سواء كانت داخلية أم خارجية، الإخوان المسلمين والتحرير والجهاديين والحركيين والديمقراطية والعلمانية والشيوعية والقومية واليسارية.. الخ.

لا يختلف الأمر، في ترسيم الأنا والآخر، لدى الجهاديين، فهم الفرقة الناجية، التي تحافظ على الدين، لكن يدخل في صميم هذه الهوية مفهوم الجهاد، بوصفه «ذروة سنام الإسلام» أو الفريضة الغائبة، على حد تعريف القيادي الجهادي المصري السابق، محمد عبد السلام فرج.

الفرق جوهري بين التقليدي والجهادي في ترسيم «الأنا»، لأنّ ما عداها هو «الآخر»، فالجهاديون يرون الأنا في أبناء التيار الجهادي، ويصوغون ترتيب الهوية الجهادية على قاعدة أولويات مختلفة، ذات طابع سياسي؛ فالعدو المتربص هو «العدو القريب» (الحكومات العربية)، و«العدو البعيد» (الولايات المتحدة الأميركية)، ويضعون أوّليات الصراع والمعركة والمواجهة معه، بينما يكتفي التقليديون بالمعركة الفكرية والمهمة العلمية والدعوية.

أمّا الحركيون فهم مختلفون، فيما بينهم، في ترسيم حدود «الأنا» و«الآخر»؛ لكن الاتجاه العام يبدو أكثر انفتاحاً وأقل تشدّداً في مفهوم «الفرقة الناجية»، سواء في الوسط السلفي العام، أو حتى في التعامل مع «المجال السنّي»، وإن كانوا أقل تسامحاً مع الفرق الإسلامية الأخرى، ويقعون في دائرة الارتباك والتحفّظ، عموماً، تجاه المذاهب المعاصرة، وتحديداً في الموقف من الديمقراطية.

***

الأفكار والقناعات السابقة بمثابة «عقائد» وتصورات يمتلكها السلفيون، وتحديدهم لهويّتهم هي مسألة خاصة بهم، كما هي خاصة بكل جماعة ومجتمع يبحث عن هويّته، لكنّ الإطلالة عليها واستحضارها يعنينا، هنا، في نطاق البحث في الهوية السلفية، لاستنطاق نتائجها ودلالتها وتأثيرها على علاقة الهوية السلفية بالمجتمع والسياسة؛ كيف توجّه السلفي لمواجهة التحديات والمشكلات والتحديات والأفكار والتوجهات الأخرى؟..

تأسيساً على ما سبق؛ يمكن صوغ الأسئلة الأخيرة في هذا البحث؛ فيما إذا كانت الهوية السلفية مدعاة للانغلاق والتعصب والتقوقع على الذات وإقصاء الآخر أم على النقيض من ذلك للانفتاح والتسامح والتفاعل مع الآخرين على قاعدة المصالح المشتركة والعامة؟

بعباراتٍ أخرى؛ هل يبحث السلفي في ترسيمه لهويّته عن «المشتركات» والمساحات الواسعة من العلاقة بالعالم المحيط به أم العكس يبحث عن نقاط الاختلاف والتقاطع والصراع؟

إذا اعتمدنا على ما قدّمناه سابقاً، وتجنّبنا التكرار وتعريف المعرّف، فإنّ النتيجة التي يمكن أن نخلص إليها باطمئنان هي:

أنّ الهوية السلفية، عموماً، هي «هوية دفاعية» تتأسس على منطق أو آليات «الدفاع عن الذات»، وهي هوية متّجهة إلى الداخل تبحث عن النقاء والطهورية، بمعنى أنّها هوية «منقبضة»، «متقوقعة»، وإن اختلفت درجة التقوقع والانقباض بين الاتجاهات السلفية المختلفة، فالحركيون أقل شأناً في ذلك من غيرهم، وربما ينطبق عليهم، أكثر، مصطلح «الهوية المتحفّظة».

أنّ الهوية السلفية هي هوية غير متسامحة، عموماً، تجاه الآخر؛ فهي تقوم على ثنائية الحق والباطل، الخير والشرّ، الصح والخطأ، على مفهوم «الفرقة الناجية»؛ وتقترب من حكم الإطلاق لا المسطرة النسبية في قياس العلاقة مع «الآخر، وهي وفقاً، لتعريف أمارتيا صن، لا تقوم على الاعتراف

العـام، بـل عـلى الإقصـاء[١٠٦]، ولا تنظـر للآخـر مـن بـاب التنـوع والتعدديـة، بل مـن منظـور الاختـلاف، ليس على قاعـدة التعاون والتفاعل، بـل القلق والخوف والخصومـة، وفي أقـل تقديـر التحفّظ.

أنّ اتجـاه الهويـة السـلفية هـو نحـو الاختـزال والتسـطيح والانقسـام لا التوسّـع والاجتـماع، وربمـا ذلـك مـا يفـسّر «الواقع الذرّي» في الوسـط السـلفي الأردني، فالسـلفيون يبحثـون عـن حـدود الاختـلاف والتبايـن، ويرسِّـمون عليها معـالم «الأنـا» و«الآخـر».

***

ليس من الضروري أن تنعكس السـمات والطبائع السـابقة للهوية السـلفية، بصـورة حـادّة وواضحـة، في تفاعـل الأفـراد والجماعات السـلفيين مـع المجتمع، كـما أنّهـا – كـما ذكرنـا- لا تأخـذ في تداعياتهـا وتجلّياتها مقاسـاً واحـداً موحّداً، إذ تتبايـن بحسـب الاتجـاه والأفـراد، فهنالـك دورٌ فاعـل في التأثـير عـلى هـذه التجليـات للعوامـل الموضوعيـة الاجتماعيـة والسياسـية والاقتصاديـة، كـما سـنذكر لاحقـاً، وهنالـك اختلافـات وتباينـات بـين واقـع السـلفية والسـلفيين بـين المجتمعـات المختلفـة، وإن كانـت هنالـك مسـاحات مشـتركة بـين هـذه الاتجاهـات، إلاّ أنّهـا تختلـف توسـعاً وانقباضـاً بـين حالـة وأخـرى.

إلاّ أنّنـا إذا اقتصرنـا الحديـث هنـا عـلى المشـهد السـلفي الأردني، وفي إطـار الحديـث عـن بحث السـلفي عن هويته، فمن الواضح أنّها شـخصية مشـدودة إلى المـاضي، وإلى العصـور الجميلـة، مـن حيث المبـدأ، وهي شـخصية متقوقعة عـلى صعيـد مدى قبولهـا بالآخر الفكري والثقـافي والمجتمعـي، وتغلّب الجانب العقائـدي في علاقتهـا مـع المجتمـع والسياسـة، وإن كان الحركيون، مـرّة أخرى، أكـثر مرونـة مـن التقليديـين والجهاديين في هـذا المجال.

تقـع إشـكالية هوية السـلفيين مع المجتمعات العربية اليـوم بأنّهم ينظرون إلى المسـتقبل بعيـون المـاضي، وليـس المقصـود هنـا بحـث السـلفي عـن جذور

(١٠٦) انظر: أمارتيا صن، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، مرجع سابق، ص ١٧-٥٣.

هويتـه في الـتراث أو في العصـور الأولى المثاليـة، بالنسـبة إليـه، لكـن في سـجن الهويـة في حـدود المـاضي، وفي حـدود مـا أنتجـه وقدّمـه عـلى الصعيـد الدينـي ودور الديـن في المجالـين الخـاص والعـام، وهنـا يـبرز التضارب الصارخ والسـافر بـين مقتضيـات هـذه الهويـة والتحـولات الاجتماعيـة والسياسـية والثقافيـة، أو بعبـارةٍ أخـرى الواقـع والعـصر ومـا يضعـه مـن شروط الاندمـاج والتكيّـف والتطـوّر حتـى عـلى صعيـد إدراك دور الديـن ومهمتـه وقدرتـه عـلى تقديـم الأجوبـة الواقعيـة الممكنـة في مواجهـة هـذه التحديـات.

ردّ فعـل السـلفي في تعريفـه للهويـة الدينيـة لا يقـوم عـلى محاولـة تطويـر هـذه الهويـة لتكـون قـادرة ومؤهلـة لمواجهـة «الواقـع»، بـل هـو في صميمـه «إدانـة الواقـع»؛ وهنـا تبـدو معضلـة الهويـة السـلفية، عمومـاً، إذ هي تفترض – ابتـداءً- الـصراع والتضـارب، مـع إدراكهـا عـلى أنّ تغيـير الواقـع والخروج من اسـتحقاقات العـصر بمثابـة مهمـة في غايـة الصعوبـة، وتتطلـب أن نعيـد صوغ وإنتـاج كل مـا حولنـا، لا العكـس مـن ذلـك أنفسـنا، وطالمـا أنّ هـذه المهمـة ليسـت في متنـاول اليـدّ، وبعيـدة التحقّـق، فـإنّ خيـار السـلفي إمّـا أن يكـون الوصـول إلى أكـبر قـدر مـن التكيّـف والانفتـاح، ضمن هـذه الحـدود الهويّاتية، وإمّـا الانغـلاق عـلى الـذات والجماعـة التـي ينتمـي إليهـا، أو القيـام بمغامـرة جارفـة بمحاولـة تغيـير هـذا الواقـع المحيـط بالقوة!

في نهايـة اليـوم يقـع السـلفي في حالـة مـن التشـتت والانفصـام بـين «الهويـة المتخيلـة»، التـي ينتمـي إليهـا فكريـاً، ويحـاول عبرهـا التحايـل عـلى «غربتـه الاجتماعيـة» عـبر العلاقة مع جماعتـه أو المجموعة التـي ينتمي إليها، ويحـدّد سـلوكه ومواقفـه عـلى أسـاس هـذا التصـوّر، كما يمكـن أن نفسّر ذلك عـبر المقاربـة التفاعليـة الاجتماعيـة[١٠٧]، وبين الهويـة الواقعية التـي تضع الرؤية السـلفية في مواجهـة مـع المجتمـع والواقـع واسـتحقاقات العـصر!

---

(١٠٧) انظـر حـول مقـولات المقاربـة التفاعليـة الرمزيـة: أيـان كريـب، النظريـة الاجتماعية مـن بارسـونز إلى هابرمـاس، مرجـع سـابق، ص١٢٩-١٤٧.

خاتمة

في خاتمة الخاتمة؛ من الضروري أن نعود إلى إشكالية الأيديولوجيا والسيسيولوجيا في بحث الهوية السلفية، فإذا كانت الأيديولوجيا السلفية، كما رأينا، تقودنا إلى تلك النتائج حول الهوية السلفية وطبائعها، فإنّنا حرصنا، في الخلاصات، أيضاً، على أهمية الربط بين الشروط الموضوعية بوصفها عاملاً مهمّاً ومؤثّراً في تشكيل الهوية السلفية وتحولاتها بين عصر وآخر ومكان وآخر، وضربنا المثال الواضح على دور العامل الواقعي في توضيح الاختلاف بين الهوية السلفية الإصلاحية الأولى وتجليّاتها ودورها والهوية الآنية المرتبطة بظروف وأسئلة وشروط واقعية مختلفة.

لو عدنا إلى الهوية الإصلاحية فسنجد أنّها مختلفة في سماتها جوهرياً عن الراهنة، دعونا نقف فقط على الموقف من المذاهب الفكرية المعاصرة، مثل الديمقراطية والأدب والفنون والعمل السياسي، فسنجد هوية منفتحة ومنبسطة للإفادة من تلك المذاهب والتجارب، كما هي الحال في مدرسة المنار ورشيد رضا وابن باديس والسلفية الشامية الأولى، فهو اختلاف جوهري.

سنجد أنّ فقيهاً ومفكّراً، مثل رشيد رضا، الذي يعتبر الأب الروحي للسلفية الإصلاحية، وبالرغم من أنّ كثيراً من المؤرخين يعتبرونه نقطة التحول في مسار الفكر الإسلامي والارتكاس عن المدرسة التي قدّمها الإمام محمد عبده؛ إلاّ أنّه يقدّم تصوراً يقبل بالتزاوج بين الديمقراطية والنظام الإسلامي ويتحدث عن ضرورة الإفادة من التجربة الغربية في العمل الاجتماعي والمؤسساتي، وفي تطوير الحياة السياسية والعامة[١٠٨].

---

(١٠٨) انظر: محمد أبو رمان، بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا، وزارة الثقافة، عمان، ٢٠١٠، ص٧٠-٧٥.

سنجد رشيد رضا مرناً في التعامل مع التحديات الواقعية وشروط العصر، فيتحدث عن تغليب العقل على النقل في فهم النصوص الشرعية، في بعض الأحيان، وفي القبول بالبنوك الربوية من باب الحاجة العصرية[١٠٩]، وفي ضرورة فتح باب الاجتهاد، والنقد الذاتي، وإلقاء اللوم على الفقهاء والعلماء في عدم قدرتهم على تقديم حلول وإجابات إسلامية على المشكلات القائمة، ما دفع بالأنظمة والحكومات نحو القوانين الوضعية[١١٠]!

لماذا نذهب بعيداً؟! لو نظرنا إلى موقف التيارات السلفية المصرية من ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ في مصر، التي أسقطت حكم الرئيس مبارك، سنجد أنّ أغلب هذه التيارات أعادت تعريف مواقفها الأيديولوجية ورؤاها السياسية بما يتناسب مع التحول في الواقع السياسي، وعملت على «التكيّف» مع الواقع الجديد، بما فرضه من تحديات مختلفة عن السابقة[١١١].

في الخلاصة؛ فإنّ الواقع - وشروطه ومتغيراته وإكراهاته- يساهم بصورة فاعلة، غير مباشرة، في صناعة الهوية السلفية، وتحديد أبعادها وتجلياتها، فأحد أهم العوامل المفسّرة لها هو «الأزمة»، وتختلف طبيعة الاستجابة والتكيف مع اختلاف شروط الأزمة وحيثياتها وانعكاساتها على المجتمعات العربية والمسلمة!

---

(١٠٩) المرجع نفسه، ص١٨٦-١٨٩.

(١١٠) المرجع نفسه، ص ٢٠١-٢١٩.

(١١١) محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مرجع سابق، ص١١٣-١٢٧.

المراجع

الكتب العربية:

١- أمارتيا صن، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني الثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع٣٥٢، ٢٠٠٨.

٢- امتداد السلفية لأهل الحديث والمعاني المتعددة للمصطلح: محمد أبو رمان، حسن أبو هنية، السلفية المحافظة: استراتيجية أسلمة المجتمع وسؤال العلاقة الملتبسة مع الدولة، مؤسسة فريدريش أيبرت، عمان، ٢٠١٠.

٣- أنور أبو طه ، السلفية حدودها وتحولاتها، مجلة عالم الفكر، المجلد السادس والعشرون، ع٣ و ٤ ، ١٩٨٨.

٤- أنور أبو طه، السلفيّة - اتجاهات وقضايا، وقد استفدنا من بحثه القيم في تصنيفات السلفية، وكذلك البحثين القيمين للدكتور فهمي جدعان حول معنى السلفية، في كتابه «الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلا ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

٥- أوليفيه روا، الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأسمر، دار الساقي، بيروت، ط١، ٢٠١٢.

٦- إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: د. محمد حسين علوم، مراجعة: د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، ع٢٤٤، نيسان ١٩٩٩.

٧- باتريك سافيدان، الدولة والتعدد الثقافي، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى ٢٠١١، الدار البيضاء، المغرب.

٨- البحث النقدي في العلوم الاجتماعية، مداخلات شرقية ــ غربية عابرة للاختصاصات، تحرير: روجر هيكوك وآخرون، معهد ابراهيم أبو لغد للدراسات الدولية ــ جامعة بير زيت، ومعهد علم الإنسان ــ الأكاديمية النمساوية للعلوم، الطبعة الأولى، ٢٠١١.

٩- حسام تمام، تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين، مكتبة الاسكندرية، ط١، ٢٠١٠.

١٠- حسن كوناكتا، النظرية السياسية عند ابن تيمية، دار الإخاء (الدمام) ومركز

الدراسات والإعلام (الرياض)، ط١، ٢٠٠٤.

١١- داريوش شايغان، أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٣.

١٢- دور ابن تيمية في تطوير المنهج السلفي في: عبد الغني عماد، الحركات الإسلامية في لبنان، إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.

١٣- رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

١٤- سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية: نشأتها وتطورها وتأثيرها في الحياة العامة، ط١، ١٩٨٢.

١٥- سفر بن عبد الرحمن الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩.

١٦- السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المختلف، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ط١، ٢٠١٢.

١٧- صحيحي مسلم والبخاري.

١٨- صموائيل- ب- هنتكتون، من نحن- التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية، ترجمة حسام الدين خضور، دار الحصاد – دمشق، ط١، ٢٠٠٥.

١٩- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٧.

٢٠- عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب، (١٩٧١ - ٢٠٠٤)، بحث انثروبولوجي سوسيولوجي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١ ، ٢٠٠٩.

٢١- عبد الرحمن عبد الخالق، السياسة الشرعية في الدعوة إلى الله، شركة بيت المقدس للنشر والتوزيع، الكويت، ط١، ٢٠٠٦.

٢٢- علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد الحلبي الآثري، هذه هي السلفية: دعوة الإيمان والأمن والآمان المنهجية العلمية التربوية، وكشف الآثار التدميرية للأفكار التكفيرية، منشورات منتديات «كل السلفيين»، عمان، ط١، ٢٠١١.

٢٣- غني ناصر حسين القريشي، المداخل النظرية لعلم الاجتماع، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١١.

٢٤- فهمي جدعان، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، دار الشروق، عمان، ط١، ٢٠٠٧

٢٥- كلود دوبار، أزمة الهويات: تفسير تحول، ترجمة رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.

٢٦- محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٠.

٢٧- محمد أبو رمان، بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا، وزارة الثقافة، عمان، مشروع القراءة للجميع (مكتبة الأسرة الأردنية)،٢٠١٠.

٢٨- محمد أبو رمان، حسن أبو هنية، الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن، مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية ومؤسسة فريدريش أيبرت، عمان، ط١، ٢٠١٣.

٢٩- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧.

٣٠- محمود الرفاعي، المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة، واشنطن، ط١، ١٩٩٥.

٣١- مقبل بن هادي الوادعي، هذه دعوتنا وعقيدتنا، دار الآثار، صنعاء، ط١، ٢٠٠٢.

٣٢- هاني نسيره، المتحولون دينيا: دراسة في ظاهرة تغيير الديانة والمذهب، مركز أندلس لدراسات التسامح ومناهضة العنف، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩.

المقابلات:

١- المهندس منتصر، عمان، ٦١ تشرين الثاني ٣١٦٢

٢- حسن أبو هنية، عمان، ٦١ و ٦١ تشرين الثاني ٣١٦٢

٣- عمر البطوش، عمان، ١ كانون الثاني ٣١٦٢

٤- عقدت مقابلة مع مجموعة من السلفيين بتارخ ٦٦ تشرين الأول ٣١٦٢ في منزل شخص تابع للمجموعة في حي الطفايلة الواقع في عمان.

٥- فتحي العلي، عمان، ٢ كانون الأول ٣١٦٢

٦- معاذ العوايشة، عمان، ٢ كانون الأول ٣١٦٢

٧- منيف سمارة، الزرقاء، ٣٢ تشرين الثاني ٣١٦٢

٨- مؤيد الطيراوي، عمان، ٦٦ تشرين الثاني ٣١٦٢

٩- نارت خير، عمان، ٣٢ كانون الأول ٣١٦٢

١٠- نعيم التلاوي، عمان، ٣٦ تشرين الثاني ٣١٦٢

المواقع الإلكترونية:

١- منتدى التوحيد والجهاد:

http://www.alsunnah.info.r?i=j37307wg

٢- الشيخ محمد أمان الجامي:

http://www.eljame.com/mktba/pageother.php?catsmktba=40

٣- الشيخ ربيع بن هادي المدخلي:

http://www.rabee.net

٤- حركة التوحيد والإصلاح:

http://www.alislah.ma

٥- الشيخ مقبل بن هادي الوادعي:

http://www.muqbel.net

٦- الموقع الإلكتروني للمجموعة السلفية:

http://www.salafi.net

٧- الشيخ صفر الحوالي:

http://www.alhawali.com

٨- جمعية الكتاب والسنة:

http://ktabsona.com

٩- منتديات ورش بن نافع:

http://r-warsh.com



تمثّل السلفية جواباً لسؤال البحث عن الهوية والذات للأجيال العربية في ظل ظروف طارئة، لكن هذه الحالة ليست آنية أو مؤقتة، فهي ما تزال فاعلة ومؤثّرة، بل ربما تمتد ظلالها عبر عقود من الزمن، وتأخذ مدى واسعاً، وهو ما لاحظناه بوضوح في نموذج وُلد وعيه السياسي على النكسة واللجوء والهزيمة، أو نموذج آخر وُلد وعيه السياسي على حرب الخليج ١٩٩١، والشعور بالخديعة من قبل خطاب الإخوان المسلمين، الذي أوهمه بالنصر، فأخذ يبحث في داخل هذا الخطاب نفسه عن الطريق الصحيح، وعن مصدر تلك الخديعة والخلل الكامن في الخطاب نفسه!

السلفية بمثابة ردّ فعل على "مرحلة صعبة" تمر بها مجتمعات أو أفراد معينون، وتمثّل في المحصلة "تصدّعاً في التوازن بين مكونات متباينة"، أيّاً كانت هذه الظروف؛ سواء كانت سياسية أم اقتصادية أم نفسية أم مجتمعية أم عسكرية..

لا يعني ذلك، بالضرورة، الحكم على السلفية - إجمالاً- بأنّها ردّ فعل سلبي أو تفاعل خاطئ مع الظروف والتحديات والمخاطر التي تواجه المجتمعات والأفراد في العالم العربي؛ إذ نحن نتحدث عن أجوبة سلفية متعددة، وصيغ مختلفة من التفاعل، ودرجات متفاوتة، وعملية تحول في داخل التيارات نفسها، فليست الجماعات والمجموعات والأفراد كتلاً صمّاء جامدة متشابهة تماماً في حالتها وسماتها، إنّما ما نريد التوصّل إليه، من خلال هذا المنظور السيسيولوجي، بألا نفصل بين السلفية والشروط الواقعية المحيطة بها، صعوداً وهبوطاً، ولا بينها وبين الأزمة التاريخية الراهنة التي نمت بها!

(ردمك) ISBN ٩٧٨-٩٩٥٧-٤٨٤-٤٠-٨